

Das Menschenbild in der Philosophie Martin Heideggers

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von
JOSEF RATTNER
von Wien

Angenommen
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. W. Keller

Zürich 1952 • Im Selbstverlag



Digitized by the Internet Archive
in 2026

DAS MENSCHENBILD
IN DER PHILOSOPHIE MARTIN HEIDEGGERS

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
JOSEF RATTNER
von Wien

Angenommen
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. W. Keller



FRIEDRICH LIEBLING
MEINEM ERZIEHER UND LEHRER
ZUGEEIGNET

INHALTSVERZEICHNIS

1. Problemstellung	1
2. Sein und Menschsein - Existenz - Uneigentliches und eigentliches Selbstsein	4
3. Der Mensch als erkennendes Wesen	24
4. Der Mensch als sittlich-moralisches Wesen	39
5. Der Mensch als praktisch-tätiges Wesen	51
6. Der Mensch als künstlerisch empfindend-gestaltendes Wesen	62
7. Zusammenfassung: Die Charakteristiken des Heideggerschen Menschenbildes - Auseinandersetzung mit der Heidegger-Literatur	73
8. Literatur-Verzeichnis	107

MARTIN HEIDEGGERS WERKE.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.1916.(Zit.DSc).

Sein und Zeit,Teil I.1927 (zit.:SZ).

Kant und das Problem der Metaphysik.1929 (zit.:KM).

Vom Wesen des Grundes.1929 (zit.:WdG).

Was ist Metaphysik? 1929 (zit.:WM). -5.Aufl.1949 (Die Seitenzahl der
Zitate ist auf diese Auflage bezogen!).

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.1933.

Hölderlin und das Wesen der Dichtung.1936.(zit.:HWD).

Hölderlins Hymne: Wie wenn am Feiertage...1941 (zit.:HH).

Hölderlins Gedicht:Andenken.1943.(zit.:HGA).

Vom Wesen der Wahrheit.1943.(zit.:WdW).

Hölderlins Elegie: Heimkunft.1944 (zit.:HEH).

Platos Lehre von der Wahrheit.Brief über den Humanismus.1947.(zit.:
PlW - Plato:S.1-52; Brief:S.53-119).

Holzwege.1950 (zit.:HW).

1. PROBLEMSTELLUNG.

"Denn es eine philosophische Aufgabe gibt, deren Lösung unser Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordert, so ist es die einer philosophischen Anthropologie. Ich meine eine Grundwissenschaft vom Wesen und Wesens aufbau des Menschen; von seinem Verhältnis zu den Reichen der Natur (Anorganisches, Pflanze, Tier) wie zum Grunde aller Dinge; von seinem metaphysischen Wesensursprung wie seinem physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt; von den Kräften und Mächten, die ihn bewegen und die er bewegt; von den Grundrichtungen und -gesetzen seiner biologischen, psychischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Entwicklung, sowohl ihrer essentiellen Möglichkeiten als ihrer Wirklichkeiten" (Max Scheler: Mensch und Geschichte, S.1). Mit diesen Sätzen hat Max Scheler mit aller Eindringlichkeit eines der wesentlichsten philosophischen Anliegen der Gegenwart formuliert. In der Tat gibt es wohl kaum ein Problem, das das Denken unserer Tage mehr fesselt und beschäftigt als die Aufstellung eines Menschenbildes. Die Frage nach dem Wesen des Menschen steht heute im Zentrum aller Bemühungen in Welt und Wissenschaft. Die Gründe hierfür liegen nicht nur auf der Ebene der Forschung und der Spekulation. Politische, soziale und kulturelle Ereignisse haben dazu beigetragen, in der Neuzeit eine wachsende Unruhe über die Möglichkeiten und Grenzen des Menschseins (d. i. sein Wesen) zu verbreiten. Die Fundamente abendländischer Tradition erwiesen sich als brüchig. Der Boden, auf dem Jahrhunderte gebaut und gelebt hatten, löste sich unter den Füßen auf. Die Ungeborgenheit des Menschen in der Welt ist für das Bewusstsein der Moderne eine unübersehbare Gegebenheit.

Wie in allen Zeiten der Krise gewinnt die Besinnung des Menschen auf sich selbst erhöhte Bedeutung. Je weniger Halt und Stütze er in der Welt findet, umso eher sieht sich der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen, auf die Frage, was er sei und was für eine Stellung ihm im Kosmos zukomme. Es gibt kaum eine Frage von grösserer Tragweite - an ihrer Beantwortung orientiert sich der Mensch in bezug auf sein Leben und Wirken, sein Denken, Fühlen und Wollen. Im Bilde, das er von sich selbst entwirft, spiegelt sich die Welt, in der der Mensch ist, resp. die Welt, die der Mensch hat. Alles Tun und Lassen des Menschen läuft ab im Rahmen jener Bilder, die er von sich selbst und der Welt gemacht hat. Dabei kann gezeigt werden, dass sich Welt- und Menschenbild (Metaphysik und Philosophische Anthropologie; Auffassung des Seins und des Menschseins) gegenseitig bedingen. In jeglicher Konzeption über das Wesen der Welt (des Seins) liegt immer auch schon eine Konzeption über das Wesen des Menschen; umgekehrt verweist jegliches Menschenbild auf eine ihm zugehörige Welt. Diese Parallelität besagt, dass Metaphysik und Philosophische Anthropologie - wie die beiden Hälften eines Kreises - erst in ihrer Zusammenfassung und Einheit eine Gesamtanschauung alles Seienden überhaupt ermöglichen.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist nicht etwa nur Gegenstand philosophisch-wissenschaftlicher Erörterungen. Ihr Bestehen geht zurück auf den Anfang des Menschengeschlechtes; mit dem Menschsein selber ist sie schon gesetzt. Lange bevor systematische Erkenntnis möglich war - in den Frühzeiten menschlicher Entwicklung - gab es schon Frage und Antwort in bezug auf das Wesen des Menschen. "Sie gehört so sehr zu seinem Wesen, dass sie geradezu schon (unabtrennbar von Menschen als Frage nach sich selbst - d. V.) einen ersten Beitrag zu ihrer eigenen Beantwortung hergibt; ganz offenbar nämlich ist der Mensch das Wesen, das nach sich selber fragen kann; er ist das sich selber fragliche und damit das fragwürdige Wesen" (W. Keller: Vom Wesen des Menschen, S. 2). -

Im Menschenbild gelangt der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst. Deshalb ist die Geschichte der Menschenbilder eine eigentliche "Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins". Jederzeit versuchte der Mensch eine Deutung seiner selbst und die dabei gewonnene Selbstauffassung verdichtete sich zu historisch fassbaren Menschenbildern. Diese manifestieren sich nicht nur im Schrifttum dieser oder jener Epoche, sondern auch in der Praxis des Lebens, in Sitten und Gebräuchen, Richtlinien und Maßstäben des praktischen, theoretischen, ethischen und ästhetischen Verhaltens. - Im historischen Wandel des Menschenbildes zeigt sich demgemäß auch eine Wandlung des Menschen selber, seines individuellen und sozialen Seins. Solche Menschenbilder von umfassender historischer Bedeutung sind etwa der antike 'homo sapiens' (animal rationale), das jüdisch-christliche 'Geschöpf Gottes', das höchstentwickelte, werkzeugmachende Tier (Darwintheorie etc.), der Gott-Mensch oder 'Uebermensch', das 'entartete Tier' oder die 'Sackgasse der Natur' (siehe: W. Schaller: W. u. G.). -

Diese historischen Menschenbilder sind Grundtypen der Selbstauffassung des Menschen. Wie heute festgestellt werden kann, haben sie keine dauernde Gewissheit in der Frage nach der menschlichen Wesensbeschaffenheit zu geben vermocht. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist immer noch offen, und obwohl mit den vorliegenden Versuchen alle Möglichkeiten ausgeschöpft scheinen, ist das menschliche Bewusstsein in unseren Tagen unruhiger denn je. Unbefriedigt mit den geschichtlichen Lösungsversuchen, die ihm nicht tragfähig genug erscheinen, sucht der Mensch in der Gegenwart aufs Neue erkenntnisnähe in die Tiefen seines Wesens hinabzusteigen.

Die Beschränktheit der überlieferten Anthropologien besteht darin, dass in ihnen der Mensch immer wieder von einem Teil seiner selbst her verstanden werden sollte. Nicht das Ganze seines Wesens stand im Felde der Untersuchung; das Ganze wurde aus einer Sphäre seines Daseins (Geist, Leben etc.) interpretiert. Demgemäß konnte das Menschliche nie in seiner Totalität erfasst werden. Das Wesenseigentümliche der menschlichen Seinsweise konnte nicht in den Blick kommen. Der Begriff des Menschseins blieb unaus-

gearbeitet. Hieraus muss für eine fundamental angelegte Anthropologie der Schluss gezogen werden: "Wir dürfen die Frage (nach dem Wesen des Menschen) nicht mehr so stellen, dass wir fragen, wie der Mensch aus Seiendem her sich verstehen lasse. Es darf auch nicht mehr gefragt werden, was der Mensch sei, sondern es muss nach dem eigentlichen Charakter gerade des Seins des Menschen, nicht mehr nach der Beschaffenheit des Menschen, sondern nach der Art und Weise seines Hierseins gefragt werden. Die Frage kann nicht mehr lauten: Was ist der Mensch, sondern sie muss lauten, wie ist der Mensch, was für eine Art von Sein ist die besondere Daseinsweise des Menschen" (W. Keller: V. W. d. M., S. 16).

Aus diesen Sätzen offenbart sich die grundsätzliche Neuorientierung, die in der modernen philosophischen Anthropologie weithin zu verzeichnen ist. Diese neue Art des Fragens nach dem Wesen des Menschen hat in der gegenwärtigen Philosophie ihren Ausgangspunkt in den Lehren Martin Heideggers. Die Philosophie Heideggers trug dazu bei, die Voraussetzungen zu schaffen für jene philosophisch-wissenschaftlichen Bestrebungen, die das Sein des Menschen zu erhellen bemüht sind. Dabei gilt für diese Lehren jenes allgemeine Verhältnis, das bereits für den Zusammenhang zwischen Menschen- und Weltbild aufgewiesen wurde. So wie sich Konzeption von Welt und Mensch gegenseitig bedingen, ergänzen und stützen sich in der Heideggerschen Seinsphilosophie die Lehre vom Sein (überhaupt) und vom Menschsein.

Die vorliegende Untersuchung ist bestrebt, die Grundzüge des "Menschenbildes in der Philosophie Martin Heideggers" herauszuarbeiten. Sie gibt sich wohl darüber Rechenschaft, dass Heideggers Anliegen primär nicht das einer Aufstellung eines "Menschenbildes" ist. "Sein und Zeit" soll "die Frage nach dem Sinn von Sein" erneut aufrollen (SZ, S. 1). Auch die meisten der übrigen Schriften Heideggers kreisen zuinnerst um das Seinsproblem. Dennoch ist es auch eine eigentümliche Art von "Menschenbild", das man zu den Ergebnissen der Heideggerschen Seinsphilosophie zu zählen hat. Heideggers Analysen beleuchten vielseitig und vielschichtig die Fragen des menschlichen Seins, sodass es sich wohl lohnt, sich auf die Suche nach dem Heideggerschen "Menschenbild" zu begeben. Dabei soll unsere Arbeit in erster Linie Sichtung, Sammlung und Zusammenbau sein, indem sie das weithin verstreute Material vereinigt, ordnet und ineinanderfügt, um so ein Bild des Menschen als existierendem, sittlichem, praktisch-tätigem und künstlerisch empfindend-gestaltendem Wesen für eine einheitliche Schau zu gewinnen. 1)

2. SEIN UND MENSCHSEIN - EXISTENZ - UNEIGENTLICHES UND EIGENTLICHES SELBSTSEIN.-

Das erste Anliegen der Heideggerschen Philosophie ist, "die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen" (SZ, S.1). Diese Frage, um die sich Plato und Aristoteles noch mit dem ganzen Einsatz ihrer philosophischen Kämpfe bemühten, ist nach Heidegger in "Vergessenheit gekommen". Es gilt also, sie aufs Neue zu beleben, um dies durchführen zu können, müssen drei überlieferte Vorurteile abgestreift werden, die eine Wiederholung der Seinsfrage verunmöglichen. Das aristotelische: "Das 'Sein' ist der 'allgemeinste Begriff'" - ist ein solches Vorurteil, das die Dunkelheit der Seinsfrage unaufgeklärt lässt. Des weiteren die Auffassung: "Der Begriff 'Sein' ist undefinierbar", kann also kein Problem bieten. Und drittens: "Das 'Sein' ist der selbstverständliche Begriff" (siehe: SZ, S.4), der immer schon vorgängig verstanden wird. Die Tatsache dieses vorgängigen Seinsverständnisses ist unbestreitbar; sie ist aber der Boden, auf dem die Seinsfrage gestellt werden muss. Das faktische "durchschnittliche und vage Seinsverständnis" ist Heideggers Ausgangspunkt in den Fragen nach "Sein und Zeit". 2)

Soll das Sein fragend erfasst werden, so bedarf es hierzu einer angemessenen Fragestellung, des richtigen Zugangs zum Erfragten (dem Sein). 'Sein' besagt nun aber für Heidegger stets "Sein von Seiendem" (SZ, S.6) 3); zu jeder Aussage 'ist' gehört die Aussage 'etwas', d.h. "etwas ist". Sein ist nur an einem Seienden fassbar. Nun liegt jedoch Sein im "Dass- und So-Sein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im 'es gibt'" (SZ, S.7). Die Frage nach dem Sinn von Sein bedingt also die Auswahl eines exemplarischen Seienden, das man auf sein Sein hin abfragen könnte. An welchem Seienden soll man nach dem Sein fragen? An den Dingen, Pflanzen, Tieren, Menschen etc.-?

Die Frage nach dem Sein wird von uns, dem je Fragenden, gestellt. Es gibt also ein Seiendes, das sich dadurch auszeichnet, dass es die Seinsfrage stellen kann. Dieses Seiende wird genannt: das Dasein. Ein Verstehen der Frage nach dem Sein bedingt ein Verstehen des Seins des Daseins, das diese Frage stellt (in seinem Sein).

Eine erste Charakteristik des Menschseins (Dasein) ist, dass es - weil es die Seinsfrage stellen kann - immer schon ein gewisses Verständnis für und von Sein hat. Dasein ist nicht wie alles übrige Seiende. Ihm geht es in seinem Sein um dieses Sein - es 'verhält' sich zu seinem Sein, das ihm immer schon erschlossen ist und von ihm in gewisser Weise verstanden wird. "Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz" (SZ, S.12). Alles Bestimmen der Strukturen der Existenz - deren Strukturelemente überhaupt - ist als Fragen und Verstehen existenzial; denn den Zusammen -

hang der Strukturen, die die Existenz konstituieren, nennt Heidegger die Existenzialität. "Diese verstehen wir ... als Seinsverfassung des Seienden, das existiert" (SZ, S. 13). Existenzialien sind demnach "Seinscharaktere" des Daseins. "Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmässigen Seienden, die wir Kategorien nennen" (SZ, S. 44). Heideggers Auffassung ist somit, dass der Mensch (das Dasein) ein eigener Bereich von Seiendem sei, dessen "Kategorien" (im Sinne von "ontischen" Prinzipien), die Existenzialien, seine Seinsverfassung darstellen. Existenzialphilosophie ist also diejenige Philosophie, die den Aufbau der menschlichen Existenz verstehend herausarbeitet. Existenzphilosophie hingegen bedeutet allgemein Philosophieren über die menschliche Existenz überhaupt; der Ausdruck "Existenzialphilosophie" ist hiervon als speziell gemeinter abzusondern, wobei dieser ein Philosophieren bezeichnet, das sich um die Erfassung der Seinscharaktere des Daseins bemüht. Heideggers Lehre gilt gemeinhin als "Existenzialphilosophie"; da jedoch die auf "Sein und Zeit" folgenden Schriften den Rahmen existenzialphilosophischer Erörterungen sprengen, verzichten wir auf diesen Begriff und nennen Heideggers Lehre "Seinsphilosophie".

Alle Wissenschaften und jegliche Philosophie sind letzten Endes im Menschen verankert. Wissenschaften sind Verhaltensweisen des Daseins, das "Wissenschaft treibt". Hieraus lässt sich ersehen, dass eine Analyse des Daseins allen Wissenschaften vorgelagert sein muss. Analytik des Daseins ist geradezu Fundamentalontologie, d. i. Grundlage aller Wissenschaften und der Ontologie. Analytik des Daseins ist "prima philosophia"; ihre Ergebnisse sind fundamentaler als diejenigen der Biologie, Psychologie, Anthropologie, Ethik, Erkenntnistheorie etc.-

Aus der Einleitung von "Sein und Zeit" ergibt sich demnach zweierlei:

1. Das 'Sein' gilt dieser Untersuchung als das 'Sein von Seiendem' -
2. Der Mensch (Dasein) ist ein Seiendes, dem es um sein Sein geht, das sich zu seinem Sein (so oder so) verhält (Existenz), und das durch Seinsverständnis ausgezeichnet ist. Soll der Horizont für eine Interpretation des Sinns von Sein überhaupt freigelegt werden, so bedarf es vorerst einer Analyse des Seins des Daseins. Diese gibt "Sein und Zeit".

Die Heideggersche Seinsphilosophie sucht das Wesen des Daseins aus diesem selbst ans Licht zu heben. Gemäss ihrer Intention soll keine konstruktive Idee an das Dasein herangetragen werden, kein Gattungsbegriff, der unkritisch den Sinn des Menschseins definiert. Wiewohl manche überlieferte Bestimmungen in gewissen Grenzen sinnvoll sein mögen (Mensch als animal rationale, als "Bürger zweier Welten" (Kant), als "Wille zur Macht" etc.), verschwimmt das reale Dasein bei solchen allgemeinsten Aussagen in uferloser Unklarheit. Aus diesem Grunde muss die Analyse des Daseins von vornherein auf einer anderen Ebene einsetzen.

Die Analytik des Daseins analysiert nicht einen Gattungsbegriff "homo", sondern je uns selbst. Dasein ist je meines. Thema der Daseinsanalytik ist

Dasein in seiner Jemeinigkeit. Vom Dasein wird gesagt, dass es nicht nur ist, sondern sich auch zu seinem Sein verhält. Dieses Sein ist ihm selbst überantwortet - niemand kann ihm sein Sein abnehmen; darin ist Dasein unvertretbar und unauswechselbar. Wenn Dasein in der Weise des Existierens ist, dann muss sein Sein aus seinem Existieren begriffen werden. "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz" (SZ, S. 42). Nur der Mensch ist - als Einzelner - ein Existierender; Dinge und Tiere "existieren" nicht. Dinge sind entweder "vorhanden" oder "zuhanden" - Tiere "leben". Was blosses Leben ist, kann nur verstanden werden, wenn der Sinn von "existieren" bereits durchsichtig geworden ist. 4)

Wenn es dem Dasein um sein Sein geht, dann hat es die Möglichkeit, dieses eigentlich oder uneigentlich zu sein. Das Dasein existiert in seinen Möglichkeiten - dies in den Weisen der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit. Innerhalb des Horizontes seiner Möglichkeiten kann sich das Dasein "wählen"; es kann sich gewinnen, verlieren oder in der Indifferenz verharren.

Die Analytik des Daseins analysiert das Existieren des Daseins, und zwar - entsprechend der phänomenologischen Methode Heideggers - aus diesem selbst heraus. Zwocks Vermeidung aller Konstruktivität nimmt die Untersuchung das Dasein in jener Weise des Existierens, in der es zunächst und zumeist ist. Nicht aussergewöhnliche Momente oder Zustände des Daseins werden erörtert, sondern der Blick richtet sich auf das Dasein in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit. Aber die Interpretation des durchschnittlich-alltäglichen Existierens des Daseins soll nicht lediglich einen "Aspekt" des menschlichen Lebens bieten. Auch in der Seinsweise der Alltäglichkeit liegt die ganze Existenzialität des Daseins. Alle seine Strukturen müssen in der Alltäglichkeit ebenso vollständig sein wie in extremen Seinsweisen. Auch uneigentlich existierend ist das Dasein in der Ganzheit seiner Existenzialität.

"Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meins" (SZ, S. 114). Mit dieser Bestimmung ist rein formal angezeigt, was wir unter "Dasein" zu verstehen haben. Dasein bin "je ich selbst". Bei dieser Charakteristik bleibt jedoch ungeklärt, was unter dem "ich" und dem "selbst" verstanden werden soll. Darum bedarf die formale Anzeige einer inhaltlichen Ergänzung.

"Ich" und "Selbst" sind in der abendländischen Geistesgeschichte wesentlich "substanziell" interpretiert worden. Der Zweifel Descartes' z.B. stellte die Realität des Weltganzen (methodisch) in Frage - aus ihm aber wurde die Selbstgewissheit des Ich (der denkenden Substanz!) ans Licht gebracht. Wie immer es um die Realität des Vorhandenen bestellt sei - mein selbst als "Zweifelfinder" bin ich gewiss. Die Radikalität des Zweifels beruhigt sich an der Feststellung, dass das Ich als Denkendes ist. Die Problematik der Sache selbst führt jedoch weiter. Die Suche nach dem unerschütterlichen Fundament müsste noch aufhellen, was das "Ich" in der Verknüpfung mit dem "ist" bedeutet; welcher Sinn dem "ich bin" zugrunde-

liegt. Hierbei stösst man konsequenterweise auf die Fragen nach dem Wer und dem Wie des Daseins.

Wer ist das "Ich-Selbst"? Ist es gegeben in Akten des Wollens, Denkens und Fühlens? Realisiert und manifestiert es sich handelnd? Ist es das Subjekt unserer Daseinsbezeugungen? Das Identische im Wechsel unserer Erlebnisse und Verhaltungen?

Heidegger geht von dem Verdacht aus, dass das als Selbstverständlichkeit hingestellte "Ich-selbst" sich nicht unbedingt als "Ich-selbst" erweisen müsse. Damit soll die Erfahrung des "Ich" im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln nicht angetastet werden. Die Seinsart des erfahrenen "Ich" könnte jedoch wesentlich einer anderen Instanz entspringen als dem jeweiligen vereinzelt Dasein selbst, und wäre somit im Hinblick auf Echtheit und Ursprünglichkeit in Frage gestellt. Die Möglichkeit des uneigentlichen Ich-selbst-seins ist dadurch gegeben, dass Dasein als In-der-Welt-sein immer mit anderem Dasein ist. Diese existenziale Seinsverfassung wird genannt: das Mitsein. Von der zu besorgenden "Welt" und von den Mitdaseienden her erwächst dem Dasein die Gefahr, seiner Eigentlichkeit beraubt zu werden. Es kann von der "Welt" gänzlich benommen werden; zudem nehmen die Anderen ihm seine Seinsmöglichkeiten ab und verfügen über es. Diese Anderen sind nicht bestimmte Andere; das Dasein gehört selbst zu ihnen, indem es die anonyme Alltäglichkeit mitbegründet. Diese wird genannt: das "Man", und ist ein Neutrum, das zunächst und zumeist immer schon da ist.

Dass das Dasein in der alltäglichen, öffentlichen Umwelt seiner Eigentlichkeit beraubt ist, zeigt sich schon an dem Faktum: im Man ist jeder vertretbar und auswechselbar. Die Öffentlichkeit braucht den spezifisch Einzelnen nicht. Das Individuum geht ein in die Unauffälligkeit und Unausdrücklichkeit. Das ist die Diktatur des Man, das die Seinsart der Alltäglichkeit vorschreibt: "Wir geniessen und vergnügen uns, wie man geniesst; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom 'grossen Haufen' zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden empörend, was man empörend findet" (SZ, S. 127).

Für das Man gibt es keine Entscheidung und Eigentlichkeit überhaupt. Nicht nur, dass es sich selbst nicht entscheidet - darüber hinaus nimmt es dem Dasein verantwortungslos mit seiner Eigentlichkeit die Verantwortung ab. Im Man ist es jeweils "keiner" gewesen. Verantwortlichkeit ist der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins unbekannt. Das ist das Verlockende, von dem alles Aufgehen in die Anonymität angezogen wird. Das Dasein wird im Man scheinbar leicht und entlastet. Als Mitsein steht es und bewegt sich zunächst und zumeist im Medium des Man. Dabei ist es sich selbst entfremdet, bzw. hat sich selbst noch nicht gefunden. Im Man ist keiner "er selbst". Heidegger sagt aber: "Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven (!) Verfassung des Daseins" (SZ, S. 129). Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht "es-selbst", sondern ein "Man-selbst", so wie alle anderen auch. Man-selbst-sein ist nicht

Eigentliches-Selbst-sein. Im Man ist das Dasein zerstreut, verloren, selbstvergessen. Sein Fundament ist das anonyme "Andere" - es ruht nicht in und auf sich selbst. Um auf sich selber zurückzukommen, muss das Dasein Verdeckungen und Verdunkelungen wegräumen, die Welt eigens entdecken und sich nahebringen, und jene Verstellungen zerbrechen, durch die es von sich selbst gleichsam abgeriegelt ist.

Um dieses Geschehen aufzuhellen, analysiert Heidegger das "Da" des Daseins. Hiermit wird die Gertlichkeit jedes Menschen in Erinnerung gerufen. Das Dasein, das je ich selbst bin, ist "da"; d.h. es hat sein spezifisches "hier und dort". Der Zentralpunkt des "Ich-hier" und die Fülle der Möglichkeiten aller "dort" bestimmen die "Räumlichkeit" des Daseins. Das Dasein ist "da" und erschliesst von seinem jeweiligen "hier" die ihm zugängliche Räumlichkeit. Um jegliches Dasein weitet sich der Raum, in dem Seiendem Ort und Stellung zugewiesen werden kann. Von seinem jeweiligen "da" erschliesst das Dasein die Welt. Dieses Welterschliessen kann auf die existenzielle Formel gebracht werden: "Dasein ist seine Erschlossenheit" (SZ, S. 133). Dies besagt: Das Dasein (als Erschlossenheit, die es ist), erhält sich selbst und die Welt - d.h. sein "In-der-Welt-sein", sodass Dasein und Welt in einer einzigen "Lichtung" aufgehen. Dasein ist in und an sich selbst "gelichtet" - Welt und Selbst liegen ihm von seinem Da her offen. 5) Zum Wesen des Daseins gehört, dass es ihm um sein Sein geht. Insofern es sein Sein als "da" ist, muss es dem Dasein auch um sein "da" gehen. An diesem "da" muss die Analyse der Existenz einsetzen.

Heidegger bringt als Wesensverfassung des "da" des Daseins drei Existenziale (als Grundverfassungen der Existenz) in Sicht: Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Es erübrigt sich, in diesem Zusammenhang auf deren ausführliche Behandlung einzugehen. Befindlichkeit ist der ontologische Titel für die ontischen "Stimmungen", durch die das Dasein primär erfährt, dass es ist und zu sein hat. Weiter reicht die Erschliessungskraft der Stimmung nicht - "Woher und Wohin" des Daseins bleiben unbekannt. Dies bezeichnet Heidegger durch den Ausdruck "Geworfenheit". Dasein ist in sein Da geworfen. Dem In-die-Welt-geworfen-sein (in die Zufälligkeit des Da) entspricht die "Faktizität der Ueberantwortung"; gleichursprünglich mit der Geworfenheit ("dass es ist") wird erfahren, dass das Dasein "zu sein hat". In der Stimmung wird das Dasein vor es selbst gebracht. Es erlebt sich als "geworfen", und zwar geworfen in ein bestimmtes räumliches und zeitliches Da, dem es sich ab- und zukehren kann. Die Abkehr ist eine Flucht vor der Last des situationsbestimmten Daseins; die Zukehr, besser die Einkehr in das jeweilige Da ist die Uebernahme der faktischen Ueberantwortung, nach der das Dasein selber sein Sein vollziehen muss, indem es die Last seiner selbst auf sich nimmt.

Gleichursprünglich wie die Befindlichkeit ist das Verstehen. In ihm "versteht" das Dasein ursprünglich, dass es sein kann und wie es sein kann. Das Verstehen erschliesst die Möglichkeiten des Daseins und eröffnet sie

auch in der Weise des "Entwurfs". Der Entwurf beherbergt alle Möglichkeiten alle Möglichkeiten des Seinkönnens, die dem Dasein durchsichtig geworden sind.

Als drittes Existenzial wird die "Rede" genannt, welche das Fundament der (ontischen) Sprache ist. Verstehen macht als "Auslegen" Seiendes verständlich - unter "Rede" wird nun das spezifische Artikulieren dieser Verständlichkeit begriffen. Bevor etwas gesagt werden kann, muss das zu Sagende in die Ordnung des Sagbaren gebracht werden. Dieses Artikulieren ist das existenziale "Reden" - es gehört ebenso wie Befindlichkeit und Verstehen zur ursprünglichen Erschlossenheit von Dasein und Welt.

Wenn wir nun zurückkehren zur Analyse der Alltäglichkeit, so erhebt sich die Frage: "Welche Erschlossenheit gilt für das Dasein, das in der Seinsart des Man ist?" Hat das Man ein spezifisches Befinden, ein besonderes Verstehen, Reden und Auslegen? Bedient es sich uneigentlicher Modi dieser Existenziale?

Diese Vermutung wird durch den weiteren Verlauf von Heideggers Untersuchung in "Sein und Zeit" bestätigt. In der uneigentlichen Seinsweise der Alltäglichkeit erscheint die "Rede" als "Gerede", das "Verstehen" als "Neugier und Zweideutigkeit". In ihnen bezieht sich das Dasein uneigentlich auf das Seiende (Vorhandenes, Zuhandenes, Mitdasein), und dies aus dem Grunde, weil es selbst in der Uneigentlichkeit seines Seins ist, "Gerade, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein 'Da', die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist" (SZ, S. 175). Diese Seinsweise, in der das Dasein alltäglich (zunächst und zumeist) ist, wird

genannt: das Verfallen. Hierin liegt: Dasein geht immer schon in der besorgten Welt auf und verliert sich zunächst und zumeist an die Öffentlichkeit des Man. Das Verfallen des Daseins macht das uneigentliche Selbstsein aus. Das Dasein geht in der Welt und im redend-neugierig-zweideutigen Miteinandersein auf - es wird uneigentlich in seinem Verfallen. Es ist nicht es selbst aus sich selbst heraus; es ist es selbst aus seiner Welt her, aus seinem Mitsein (Man) heraus. Verfallen ist ein Abfallen von sich selbst an die Welt.

Dieses Verfallen an die Welt ist Gerede, Neugier und Zweideutigkeit; es ist dem Dasein eine ständige Versuchung, der es gewöhnlich nachgibt und auch zunächst nachgeben muss. Es sucht und findet Beruhigung in der Vermeintlichkeit des Man, die Sicherheit verbürgt. Im unbestimmten, unverpflichteten Sein in der Alltäglichkeit entfremdet sich das Dasein seiner ihm eigentümlichen "Welt". Es verfängt sich in sich selbst. Weil ursprüngliches Verstehen sodann nicht möglich ist, werden die eigentlichen Zugänge zu Welt und Mitmensch abgeschnitten. Die Dynamik dieses Prozesses ist der Absturz des Daseins. Es stürzt in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der Alltäglichkeit, in das uneigentliche Sein. In dieses Verfallen wird es hineingewirbelt; losgerissen von sich selbst als Grund seines Seins taumelt es einher durch die alltägliche Bodenlosigkeit, die keinen festen

Halt kommt.

In diesem wirbelnden Absturz leuchtet das Faktum der Geworfenheit des Daseins wieder auf. Das Dasein ist in die Welt geworfen und bleibt zeit seines Lebens in der Schweben des Wurfs. Die Alltäglichkeit des Verfallens ist charakteristisch für das geworfene Dasein als sein "Zunächst und Zumeist". Eigentliche Existenz ist für Heidegger modifiziertes Ergreifen des Verfallenseins.

Aus dem Obigen ergibt sich, was Heidegger unter uneigentlichem Selbstsein versteht. Das Gegenstück zu den Analysen des uneigentlichen Seins des Daseins wäre die Analyse des eigentlichen, daseinsmässigen Seins. Diese soll in der Folge ans Licht gehoben werden.

Das Verfallen kann verstanden werden als "so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können" (SZ, S. 184). Dieses Ich-Selbst muss irgendwie den Charakter eines Bedrohlichen haben; ansonsten wäre Flucht und Abkehr undenkbar. Das Sich-abkehren des Daseins von seiner eigentlichen Seinsweise ist darin begründet, dass zu dieser die "Angst" gehört. Das Sich-Abkehren von sich selbst ist ein Sich-Abkehren von der Angst. Von der Angst weg flüchtet das Dasein in die Öffentlichkeit und Durchschnittlichkeit des Man.

Zur Ermöglichung des eigentlichen Selbstseins gehört die Angst. Durch sie wird das Dasein aus der Welt und aus dem Mitsein auf es selbst zurückgeworfen. Die Angst vereinzelt. Sie fegt alle Täuschungen der öffentlichen Welt, mittels derer sich das Dasein seine eigenen Möglichkeiten verschliesst, hinweg. In der Angst erst kann sich das Dasein wesenhaft auf seine Möglichkeiten entwerfen. Es erfährt in ihr sein Möglichsein überhaupt - die Fülle der Möglichkeiten, die es von ihm selbst her sein kann. Die Angst offenbart dem Dasein, dass es frei ist, sich selbst zu wählen und zu ergreifen. Aus der Angst heraus entsteht die Freiheit zum eigentlichen Selbstsein, dem das Dasein überantwortet ist. Die Angst zeigt die eigentlichen Bezüge zu Welt und Mitdasein auf. Sie gibt dem (verfallenen) Dasein einen neuen, tragfähigen Grund als Ermöglichung eigentlichen Selbstseins. 6)

Dem Dasein geht es in seinem Sein um dieses Sein selbst. Verstehend entwirft es sich auf ein Seinkönnen. Dies geschieht eigentlich in der Angst. Im freien Sich-entwerfen bestimmt sich das Dasein selbst. Der Entwurf ereignet sich aber nicht in schrankenloser Freiheit - er ist frei im Rahmen der Möglichkeiten, mit denen sich das Dasein ja schon zusammengestellt findet, oder denen es sich vorgängig schon beigegeben hat. Die Angst enthüllt, dass das Dasein frei ist und sein kann für seine Möglichkeiten.

In seinen Möglichkeiten ist das Dasein sich selbst voraus, sich selbst vorweg. Die Möglichkeit ist das, was das Dasein ist und doch nicht ist. Dasein ist etwas, das in eine von ihm selbst entworfene Zukunft hineinexistiert. Diese Zukunft ist es nicht nur morgen und übermorgen, sondern auch schon hier und jetzt. Dasein ist als Ganzes sich selbst vorweg und voraus in seinem In-der-Welt-sein. Es ist in die Welt geworfen, sich selbst

überantwortet; es erfüllt seine Selbstüberantwortung in seinem Sich-vorweg-sein. In diesem ist alle Voraussicht und alle Vorausbestimmung, alles Planen und Sich-Verstehen enthalten. Dieses Sich-vorweg-sein nennt Heidegger die "Sorge".

Dasein ist Sorge, besagt, dass Dasein immer wesensmässig über sich selbst hinaus, sich selbst voraus ist. Als solches ist es bei immerweltlich Seindem (Zuhandenem - Werkzeug) im weitesten Sinn besorgend, bei Mitdasein fürsorgend. Die Sorge als "Sich-vorwegsein" ist das Umgreifende von Besorgen und Fürsorge. In ihr liegt begründet, dass das Dasein - eigentlich oder uneigentlich - in seinen Möglichkeiten sein kann. Dasein ist stets und immer in der Sorge, auch wenn es (ontisch) unbesorgt und sorglos erscheint. Es ist als lebendiges Sich-voraus-sein in seiner Zukunft. Die Sorge ist ein Grundexistenzial des Daseins als In-der-Welt-sein, als Sein in und bei der Welt.

Das Ziel unserer vorliegenden Erörterungen ist die Abhebung des eigentlichen Existierens vom uneigentlichen Existieren. Das bisherige Ergebnis ist die Charakterisierung des uneigentlichen In-der-Welt-seins und die Hervorhebung des Sich-Aengstigens als einer Bezeugung eigentlichen Seinkönnens. Dazu kommt die Einführung der "Sorge", deren Sich-vorweg-sein das Sein des Daseins ist. Von diesem Boden aus soll nun das Dasein als eigentliches in seinem Existieren, darüber hinaus auch in seinem Ganzsein zugänglich werden. Dies scheint vorerst unmöglich. Das Sich-vorweg der Sorge entspringt aus dem Seinkönnen des Daseins. Dasein verhält sich stets zu einem Seinkönnen, das es noch nicht ist. Es hat immer "Ausstände" und ist ständig un abgeschlossen. Wenn es keinen Ausstand mehr hat, ist es nicht mehr Dasein. Es verliert sein In-der-Welt-sein - es stirbt. Also kann es als Ganzes nicht thematisch werden? Doch - nur muss seine Ganzheit angemessen thematisiert werden. Als Ganzes darf das Dasein nicht wie ein vorhandenes Ding genommen werden, zu dem noch "etwas hinzukommen" kann. Daseinsmässige Ganzheit bedarf einer spezifisch existenzialen Erfassung, welche auch das existenzielle Ganzseinkönnen des Daseins berücksichtigt.

Unter dem Ganzwerden des Daseins könnte man zunächst verstehen, dass es "zu seinem Ende kommt", d.h. stirbt. Das Dasein eines Verstorbenen ist "abgeschlossen" - was seine Lebenszeit anbetrifft, so kann "nichts mehr hinzukommen". Damit scheint ein Zugang zur Erfassung des daseinsmässigen Ganzseins eröffnet. Aber, so müssen wir fragen, ist diese Erfassung ursprünglich genug? Wohl lässt sich nicht bezweifeln, dass daseinsmässiges Ganzsein und Tod irgendwie zusammengehören - fraglich bleibt jedoch, ob das "Zusehen und Dabeisein" beim Sterben eines Mitmenschen erfahren lässt, was Ganzwerden des Daseins bedeutet. Heidegger betont deutlich, dass daseinsmässige Ganzheit, wie er sie zum Thema macht, nicht am Tod der Anderen (des Mitdaseins) aufweisbar sei. Ueber das Sterben des Mitdaseins hinaus bleibt Dasein mit dem Verstorbenen in einem Mitsein (trauernd-gedenkendes Vorweilen etc.); für die Erfahrung des daseinsmässigen Ganzseins, somit des Todes, kann es überhaupt keine Stellvertretung geben - soll es erfahren werden, so muss Dasein dies selber

tun."Jeder hat seinen Tod - er kann ihn an niemanden abtreten.Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit,in der es um das Sein des eigenen Daseins schlecht-hin geht" (SZ,S.240).Der Tod ist ein existenziales Phänomen.Er muss aus dem Dasein selbst verstanden und interpretiert werden.

Aus dem Faktum,dass Dasein verstehend und "sorgend" immer schon auch sein Noch-nicht ist,leitet Heidegger den existenzialen Begriff des Todes als Sein zum Ende ab.Wenn Dasein je schon seine ganze Zukunft ist,dann ist es auch je schon sein Ende,d.h. sein Tod.Der existenziale Tod ist nicht das Ende des Daseins,sondern sein Sein zum Tode.Das Dasein ist sein Noch-nicht (seine Möglichkeiten) so,dass es je schon sein Tod ist.Der Tod steht also immer schon in das jeweilige Hier und Jetzt des Daseins herein,wenngleich das alltägliche,uneigentliche Existieren dies unbeachtet lässt.

Eigentliches Sein zum Ende ist nichts anderes als Sein zur äussersten-Möglichkeit des Daseins.Insofern Dasein in solcher Weise ist,ist es ganz.Indem es sich seine äusserste Möglichkeit aneignet,hat es sich alle vorgelagerten Möglichkeiten auch schon angeeignet,bzw. sie durchlaufen.Dasein als Sich-vorweg-sein (Sorge) kann ganz werden,wenn das Sich-vorweg bis zu seiner äussersten Grenze vorstösst.Die Sorge ermöglicht erst das Sein zum Ende."Das eigentliche Sein zum Tode bedeutet eine existenzielle Möglichkeit des Daseins" (SZ,S.260).Dasein kann zu seinem Tode (somit als Ganzes) eigentlich sein.

Zunächst und zumeist ist das Dasein uneigentlich zu seinem Tode.Eigentliches Sein zum Tode würde negativ (in Abgrenzung gegen das "Sein zum Ende" der Alltäglichkeit) bedeuten: dem Sein zum Tode weder ausweichen,noch es verdecken.

Das Sein zum Tode ist das Sein zu einer Möglichkeit.Diese ist insofern ausgezeichnet,als sie die äusserste des Daseins ist.Diese Möglichkeit kann vom Dasein nicht "verfügbar" gemacht werden - Dasein kann sie nur "existierend" in sich aufnehmen.Sein zum Tode bedeutet nicht: Denken an den Tod.Es meint: Existieren in seinen Möglichkeiten,deren eine,die äusserste und letzte,der Tod ist.Demnach kann sich der Tod als Möglichkeit nur enthüllen,wenn das Dasein zu ihm vorläuft.Das Dasein kann im Vorlaufen jene Möglichkeit seines Seins erreichen,die selbst schon die Unmöglichkeit der Existenz ist.Vorlaufend enthüllt das Dasein sich selbst ein Seinkönnen,das es "zu-äusserst" sein kann.Wird so das äusserste,eigenste Seinkönnen verstanden,so versteht das Dasein damit auch sein eigenstes,eigentliches Existieren überhaupt.Im Vorlaufen zum Tode entwirft sich das Dasein auf sein eigenstes Seinkönnen.

Im Vorlaufen zu seiner eigensten Möglichkeit lässt das Dasein das Man hinter sich; es erschliesst sich seine eigensten Möglichkeiten und erfährt ineins damit seine alltägliche Verlorenheit in das Man.Das eigenste Seinkönnen (Sein zum Tode) kann von niemandem dem Dasein abgenommen werden.Dasein muss es je selber sein.Das Vorlaufen in den Tod ist ein Vorlaufen in die Vereinzelung,in die Abgehobenheit aus dem Man.Obwohl vereinzelt,trennt sich

das Dasein hierbei nicht von Mitdasein und der Welt der Zuhandenheit ab. Es bleibt besorgend und fürsorgend; dies auf sein eigenes Seinkönnen hin entworfen. Es übernimmt sein Sein aus sich selbst her.

Im Vorlaufen überspringt oder durchläuft das Dasein seine faktischen Möglichkeiten, um zu seiner eigensten, unbezüglichen Möglichkeit zu gelangen. Es wird frei für seinen Tod. Jede zufällig andrängende Möglichkeit wird als solche verstanden im Hinblick auf die äusserste Möglichkeit. Diese ist unzweifelhaft eine endliche - alle ihr vorgelagerten ebenfalls. So erfährt das Dasein die Endlichkeit seines Seins und geht zurück auf seine faktischen Möglichkeiten, die es nun erst eigentlich auf sich nehmen kann. Im Vorlaufen und Zurückkommen hält sich das Dasein frei für die Ganzheit seiner Existenz. Es verliert sich nicht an eine (partikuläre) faktische Möglichkeit. Die äusserste Möglichkeit (das Sein zum Ende) bringt ihm alle faktischen Möglichkeiten ins rechte Licht. Vorlaufend vergewissert sich das Dasein seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit. Diese Vergewisserung fördert zugleich auch die Gewissheit des Todes zu Tage. Der Tod, der dem Dasein gewiss wird, ist der gemeinige. 7)

Wenn das Dasein zu seinem Tode vorläuft, erschliesst sich dieser als eine ständige Bedrohung. In dieser Bedrohung muss das Sein zum Tode "Wohnsitz" nehmen - oder es flüchtet davor in das uneigentliche Sein der Alltäglichkeit. Die Bedrohung wird durch ein Verstehen erschlossen, welches selbst befindlich ist. Mittel dieser "Erkenntnis" muss eine Stimmung sein - denn die Stimmung lässt das Dasein erfahren, "dass es (da) ist" und "dass es zu sein hat". Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinige, aus dem eigensten vereinzelter Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offenzuhalten vermag, ist die Angst.

In der Angst geht es wesentlich um das Seinkönnen des In-der-Welt-seins. Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst. Vom Man gelöst, vereinzelt, erfährt das Dasein sich ängstigend seine Freiheit zum Tode.

Kann nun das Dasein tatsächlich in solcher Weise zum Tode sein? Fordert es auch nur aus sich selbst heraus ein solches eigentliches Sein? Dieses eigentliche Selbstseinkönnen wird bezeugt im (existenzialen) Phänomen des Gewissens. In ihm liegt die Bezeugung des existenziellen eigentlichen Selbstseinkönnens des Daseins.

Wir ersparen uns in diesem Zusammenhang eine Analyse des Gewissens, da wir diese in der Erörterung des "Menschen als sittlich-moralisches Wesen" geben. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass das im Gewissen bezeugte eigentliche Selbstseinkönnen sich - wie sich dann im Gang der Untersuchung herausstellt - in der vorlaufenden Entschlossenheit realisiert. Die Entschlossenheit ist angstbereites, verschwiegenes Sich-entwerfen auf das eigenste Schuldigsein des Daseins. In der Entschlossenheit (zur jeweiligen Situation) sieht das Dasein den Tod, indem es zu ihm vorläuft. In diesem Vorlaufen entwirft es sich eigentlich auf sein Seinkönnen, was immer auch ein Schuldigsein ist (siehe: Kapitel 4). In der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein

(eigentlich) zum Tode; und dies nur in der "Situation". 8)

Von hier aus fällt nun ein neues Licht auf die Definition der Sorge als Sich-vorweg (Existenz) ... schon-sein in (einer) Welt (Faktizität) ... als Sein-bei (Innerweltlichem - Verfallen). In eigentlichem Sich-vorweg-sein liegt Sein zum Tode - dieses ist das äusserste Sich-vorweg-sein. Eigentliches Schon-sein-in wird erschlossen im Gewissen, durch welches die Sorge zum eigensten faktischen Sinken aufreift. Dieses vollendet sich in der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode, in der das Dasein eigentlich und ganz sein kann. Die Sorge ist die Bedingung der Möglichkeit des eigentlichen Ganzsinkkönnens. Die Sorge selber findet ihre Verankerung im Selbst, welches das Dasein existierend ist. Die Selbstheit des Daseins ist die Begründung der Sorge. Das Selbst des Daseins ist keine Substanz im Sinne eines beständig Vorhandenen. Die Bestimmung des Selbst ist abzugrenzen gegen die Bestimmung des Ich: "Im Ich-essen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus" (SZ, S. 321). Das Ich der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Men. aus der Monotonie seines Besorgens her verstanden, scheint ich-essend ständig dasselbe zu sein. Man ist stets, was man besorgt. Das alltägliche Miteinanderssein lässt das Ich als eine einfache, "dauernde" Substantialität erscheinen.

Ich als Ich-Selbst ist nicht verfallenes Sein bei einer Welt, sondern sich-vorweg-sein in einer Welt. Die Sorge gründet im eigentlichen Ich-selbst. Das Dasein geht es in der Sorge um sein Sein. Das Selbst erweckt den Eindruck einer Ständigkeit, weil es dem Dasein ständig um es selbst geht. Das Selbst ist ständig in der Sorge. Insofern das Dasein selbst-ständig ist, kann es vorlaufend entschlossen "selbständig" werden. Die vorlaufende Entschlossenheit konstituiert das eigentliche Selbstsein. "Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich selbst ängst zurechtendenden Entschlossenheit" (SZ, S. 323).

Aus dem explizit gemachten Verständnis der Sorge kann nun Heidegger die Struktur der Selbstheit ableiten. Vorlaufende Entschlossenheit ist eigentliche Sorge. In ihr läuft das Dasein in seine eigenste Möglichkeit (Tod) vor und kommt aus ihr zurück. Im Zurückkommen nimmt das Dasein die äusserste Möglichkeit in sich auf - lässt sie gleichsam auf sich zukommen. Dies ist das ursprüngliche Phänomen der Zukunft, wo das Dasein (im Augenblick) aus seiner eigensten Möglichkeit auf sich zu kommt. Durch das Vorlaufen ist das Dasein eigentlich zukünftig; sein Sein ist überhaupt ein zukünftiges.

Vorlaufende Entschlossenheit ist Verstehen und Uebernehmen der "Schuld" des Daseins. Im Rücklaufen übernimmt das Dasein seine Geworfenheit, um seine Vergangenheit eigentlich zu sein. Seine Zukunft eigentlich sein bedeutet auch: seine Vergangenheit (besser "Gewesenheit") eigentlich zu übernehmen. Sich in seine Zukunft werfend und aus ihr zurückkommend, eignet sich das Dasein seine Vergangenheit an. Dies wird nur möglich von der Zukunft her; "die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft" (SZ, S. 326).

Von der vorlaufenden Entschlossenheit wurde gesagt, dass sie

Zukunft und Vergangenheit in die "Situation" binde, in der das Dasein eigentlich und ganz in seiner Gegenwart ist. Der Sinn der Entschlossenheit liegt in der Gegenwart. Indem das Dasein "handelnd" ergreift, was ihm begegnet, vollzieht es das "Gegenwärtigen" seiner Welt. Gegenwärtigen meint: Entschlossen in der gegenwärtigen Situation sein.

Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart hängen somit innig zusammen. Die Zukunft erschliesst die Gewesenheit; beide ermöglichen die Gegenwart, in der das Dasein überhaupt vorlaufend entschlossen sein kann. Das einheitliche Phänomen der Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart wird genannt: die Zeitlichkeit. Diese "enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge" (SZ, S. 326). Die innerste Struktur des Selbst des Daseins hat sich somit als zeitlich erwiesen. Da nun das Dasein als zeitliches (und nur durch seine Zeitlichkeit) auf sich zukommen kann (Zukunft) und so zurück auf seine Gewesenheit kommt (Vergangenheit), muss die Zeitlichkeit als "Ausser-sich-sein-können" des Daseins erkannt werden. Das Dasein ist ekstatisch - es ist zu verstehen als ein Draussen-sein. Existenz ist auch Ek-sistenz, d.h. Draussen-sein und auch Draussen-bleiben, und dies im zeitlichen Sinne. Dasein ist nicht in sich eingeschlossen; es kommt aus seiner Zukunft je und je auf seine Gewesenheit zurück. In der Gegenwart selbst ist das Dasein draussen bei den "Dingen", die es "gegenwärtigt". Wie ist es in sich selbst drin? In der ekstatischen Wesen der Zeitlichkeit wird auch die Existenz als ek-statische (draussenstehende) sichtbar.

Die Zeitlichkeit des Daseins kann sich eigentlich oder uneigentlich "zeitigen". Ihre Eigentümlichkeit und Ursprünglichkeit hat sie in und aus der Zukunft. Dasein existiert eigentlich als vorlaufende Entschlossenheit, in der es eigentlich ganz ist. Ganzsein ist Sein zum Tode. Dieses selbst wieder ist im ausgezeichneten Sinne zukünftig. Die so erschlossene Zukunft des Daseins ist endlich. Die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins ist eine endliche. Der Blick auf diese "endliche" Zeit bringt auch die Endlichkeit des Daseins in Sicht.

Das Problem der Endlichkeit des Menschen wird von Heidegger besonders in "Kant und das Problem der Metaphysik" abgehandelt. Dort wird im Rahmen der Kant-Interpretation festgestellt, dass jede (menschliche) Erkenntnis als "Hinnehmen von Seiendem" endlich sei; für sie (als Anschauung) muss der Gegenstand immer schon gegeben sein. Ist so schon das Anschauen endlich, so ist es das Denken noch viel mehr, weil es "im Dienste" der Anschauung steht, und der von ihm selbst hergestellten Form des Begriffes bedarf. In diesem Sinne sieht also Heidegger in der "Kritik der Reinen Vernunft" nicht so sehr die Frage nach der menschlichen Erkenntnis, sondern nach der Endlichkeit des Menschen. Diese Endlichkeit liegt nach Heidegger schon darin, dass der Mensch sich fragt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Wenn Kant diese drei Fragen zusammenfasst durch die eine: "Was ist der Mensch?" und in ihr die ganze Philosophie begründet sein lässt (Grundlegung der Metaphysik), so ist dies nur möglich, weil darin die Frage nach

der Endlichkeit des Menschen gestellt ist. Der Mensch ist nicht nur endlich - sein Interesse ist auch in allen Belangen auf dieses Endlichsein - können gerichtet. Grundlegung der Metaphysik heisst fragen nach der Endlichkeit im Menschen. Diese ist aber nicht primär an etwaigen "Mängeln" des Menschen aufzuweisen, oder gar an dem Postulat seines "Geschaffenseins"; es gilt, die Endlichkeit als Grundverfassung des Menschseins ans Licht zu heben. Dies gelingt dadurch, dass man die Seinsfrage überhaupt stellt, somit Metaphysik und Ontologie "begründet". Diesen Disziplinen vorgelagert ist die Frage nach dem seinsverstehenden Seienden, da der Mensch, Seinsverstehen zu haben gehört zum Wesen des Menschen - "Geschäfte des Verstehens von Sein nicht, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein, wäre er auch mit noch so wunderbaren Vermögen ausgestattet" (KM, S. 218). Als existierendes Wesen ist der Mensch auf das Seiende angewiesen, ihm ausgeliefert - somit muss ihm Seiendes als Seiendes begegnen können: "Seinsverständnis ... (ist) der innerste Grund seiner Endlichkeit" (KM, S. 219). "Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so dass dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm" (KM, S. 219). Seinsverständnis ist also das Grundproblem der "Metaphysik" - die Frage nach ihm ist die Frage nach dem Sein des Seienden überhaupt. Enttüllung der Endlichkeit des Menschen ist somit Aufklärung des Seinsverständnisses, welche die Absicht der "Fundamentalontologie" in "Sein und Zeit" ist. 9) Mittels des nunmehr an "Kant und das Problem der Metaphysik" geklärten Begriffes der "Endlichkeit" können wir der weiteren Analyse von "Sein und Zeit" folgen. Dasein ist also im ganzen endlich. Die vorlaufende Entschlossenheit zeigt diese Endlichkeit im Sein zum Tode. Primär aber ist das Dasein schon endlich als Erstreckung zwischen "Geburt und Tod". Diese Erstreckung hat einen ganz bestimmten Sinn. Das Dasein füllt nicht erst durch die Phasen seiner Momentanwirklichkeiten eine irgendwie vorhandene Bahn und Strecke des Lebens aus, sondern erstreckt sich selbst dergestalt, dass im Vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist. Im Sein des Daseins liegt schon das "Zwischen" mit Bezug auf Geburt und Tod. Das Sein des Daseins als Erstreckung zu fassen - als Sich-selbst-erstrecken - ist die Aufgabe der existenzialen Analyse. Diese Erstreckung wird als Ganzes "gelebt" - die Geburt des Daseins ist kein Vergangenes, das "war" und nunmehr unwirklich ist; der Tod ist kein Zukünftiges, das als noch nicht Vorhandenes noch keine Wirklichkeit hat. Dasein ist auf Grund der Sorge immer schon Sein zum Tode; dies in der Uebernahme seiner Geworfenheit. Um diesen Zusammenhang aufzuklären, muss man erneut auf die Zeitlichkeit des Daseins zurückgehen.

Als "gebürtiges" Sein zum Tode hat das Dasein seine Bewegtheit, die ein erstrecktes "Sich-erstrecken" ist. Dies ist das Geschehen des Daseins. Das Geschehen wird in seiner Einheit verstanden als die "Geschichtlichkeit". Dasein ist wesentlich "geschichtlich". Nur aus dieser ursprünglichen

keit der Wissenschaft aufhört. Dennoch muss auch nach dem Nichts gefragt werden. Die Antwort wird - wie wir von vornherein feststellen können - nicht lauten dürfen: "Nichts ist das und das". Das Nichts ist kein Etwas - das Nichts ist die "Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-seiende" (WM, S. 26). Hier reicht der Verstand und die von ihm begründete Logik und Wissenschaft nicht aus - alle verstandesmäßige Verneinung, das "Nicht" des Verstandes, erwächst erst aus dem ursprünglichen Nichts.

Um eine Frage stellen zu können, muss das Befragte gegeben sein. Wo ist uns das Nichts gegeben? Wenn das Nichts "die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden" ist, so dürfte es in der Gefolgschaft der Allheit des Seienden gegeben sein. Ist aber diese für uns fassbar? Wenn dies auch theoretisch nicht möglich wäre - praktisch befindet sich der Mensch inmitten des Seienden im Ganzen. Wiewohl uns zunächst und zumeist nur jener Gegenstandsbereich im Blick ist, mit dem wir uns gerade beschäftigen, sind wir doch vom Seienden im Ganzen eingenommen, durchwaltet und gestimmt. Langeweile oder Freude an der Gegenwart einer geliebten Person machen dieses Faktum ausdrücklich bewusst. Die Stimmungen erschliessen uns das Seiende im Ganzen. Und es ist auch eine Gestimmtheit, die dem Menschen das Nichts enthüllt. Diese Grundstimmung ist die Angst. Die Unheimlichkeit der Angst ist darin begründet, dass alle Dinge, die uns so vertraut sind, von uns wegrücken. Jeglicher Halt wird uns entzogen. Das Seiende im Ganzen entschwindet - "die Angst offenbart das Nichts" (WM, S. 29). Alle Worte, die das Seiende an uns fesseln, verlieren ihre Kraft - kein Seiendes ist mehr in unserem Blickfeld. Wovor haben wir uns geängstigt? Es war eigentlich - "nichts"! Dieses "Nichts" wird durch die Angst erschlossen, offenbart gemacht. Indem das Seiende im Ganzen entgleitet, kann das Nichts begegnen. Seine Begegnungsart ist die "Nichtung", welche weder Verneinung noch Vernichtung des Seienden (im Ganzen) ist. Dieses Nichten, welches das Wesen des Nichts ausmacht, verweist auf die entschwindende Allheit des Seienden. In der Angst erfährt der Mensch erst die Wesenhaftigkeit des Seienden - die in ihr enthaltene Erfahrung des Nichts bringt mit sich die Erfahrung, dass Seiendes seiend ist und nicht "Nichts". 11) Daraus entspringt die Möglichkeit alles Verhaltens zu Seiendem, welches erst im Lichte des Nichts als seiend erfahren wird: "Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts"... "Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit" (WM, S. 32). Das Erlebnis des Nichts verweist also immer auf das Seiende - unsere Zuwendung zum Seienden ist letztlich bedingt durch das ständige Nichten des Nichts. Dieses primäre Geschehen des Nichtens ermöglicht erst alles verneinende Verhalten - Entgegenhandeln, Verabscheuen, Versagen etc. -, so wie auch das blosses Neinsagen überhaupt. Das ganze Dasein ist vom Nichts durchdrungen, wenngleich es sich zumeist von dieser Erfahrung (die "in der Angst liegt") abkehrt. Und doch kann die Angst im scheinbar gesicherten Dasein erwachen und ineins damit die menschliche "Hineingehaltenheit

in das Nichts" zum Bewusstsein bringen.

Der Mensch ist der "Platzhalter des Nichts" (WM, S. 34), da ihm die Grundbefindlichkeit der Angst zugehört, in welcher das Nichten des Nichts geschieht. Diese Charakterisierung ist von grosser Bedeutung. In der Angst geschieht das Nichten des Nichts und wird auch in ihr erlebt. Wir verdanken also dem "Nichten des Nichts" als "abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen" ... "die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist ~ und nicht Nichts" (WM, S. 31).

Wenn in der Angst das Nichten des Nichts geschieht, und dieses das Seiende als solches offenbar macht, wird der Schluss nahegelegt, dass in der Angst auch das "Sein des Seienden" geschieht. Dies würde nichts Geringeres bedeuten, als dass der Mensch auch der "Platzhalter des Seins" sei. Heideggers Argumentation lässt diese Folgerung als durchaus zutreffend erscheinen. Es wäre somit ein drittes, entscheidendes Verhältnis des Menschen zum Sein gefunden: Dasein hat nicht nur Seinsverständnis, "existiert" nicht nur, sondern ist geradezu "Platzhalter des Seins", sodass man sagen müsste: Ohne Dasein kein Sein überhaupt.

Die Befindlichkeit der Angst ist ein Strukturelement der Erschlossenheit des Daseins. Diese bedeutet Offenbarkeit von Seiendem. Ein anderer Titel für die Erschlossenheit, die das Dasein ist, ist die Transzendenz. Heidegger fasst Transzendenz als "Transzendieren", d.h. als ein Geschehen im Dasein, eine Aktion des Daseins (in der das Dasein sich selbst und das Seiende "überschreitet" - siehe: KM, WdG). Die genauere Fassung der (daseinsmässigen) Transzendenz bestätigt unsere Anschauung über das Verhältnis von Sein und Dasein. Dies wird vor allem in "Kant und das Problem der Metaphysik" augenscheinlich.

Auf die Problematik dieses Werkes werden wir ausführlicher im Zusammenhang mit unserer Erörterung über das Erkenntnisproblem eintreten. An dieser Stelle sei nur hervorgehoben, dass K.u.d.P.d.M. von der Transzendenz erklärt, dass sie das Sein des Seienden bilde. Dabei versteht Heidegger unter Transzendenz ein Analogon zu Kants "reiner Vernunft". In der Kantischen "reinen Vernunft" sind "die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" enthalten; für Heideggers "Transzendenz" als "zuwendendes Gegenstehenlassen", welches Erfahrungsgegenstände überhaupt ermöglicht, gilt nichts anderes. Und genau so wie für Kant "die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (sind)" (KdRV, B, S. 197), ist für Heidegger die Transzendenz als Bedingung der Erfahrung des Seins des Seienden zugleich auch Bedingung des Seins des Seienden selbst (siehe: KM, S. 112). 12)

Damit hat das Verhältnis von Sein und Menschsein seine grundsätzliche Aufklärung erfahren. Was hier noch zu ergänzen wäre, ist eine detailliertere Ausarbeitung der "Transzendenz". Diese wird im nächsten Kapitel gegeben werden. Als Resultat unserer bisherigen Bemühungen erscheint das Sein (nicht

aber das Seiende!) im Menschsein verankert. Man könnte in dieser Beziehung von einem eigentlichen "Subjektivismus" sprechen. Ähnlich wie für das besorgende In-der-Welt-sein alles "Umzu-Oazu" in dem einzigen "Worumwillen" des Daseins gegründet wird (siehe Kapitel 5), so ist auch alles "Sein" (als Sein von Seiendem) nur durch und für das Menschsein. Allein, unsere Untersuchung darf nicht bei diesem Ergebnis stehenbleiben. Hat sich Heideggers Lehre nicht gewandelt? Liegt den späteren Schriften nicht ein anderer Seinsbegriff zugrunde? Auf diese Frage muss unsere Untersuchung zunächst eingehen. 13)

Zuvor eine Bemerkung über Heideggers Terminologie. Das Begriffspaar Sein-Seiendes wird zwar stets beibehalten; in den späteren Schriften aber wird es ergänzt durch weitere Synonyme: Anwesenheit-Anwesendes, Unverborgenheit-Unverborgenes und Offenbarkeit-Offenbares; gleichzeitig sei auch darauf hingewiesen, dass die Begriffstrilogie Erschlossenheit-Sorge-Zeitlichkeit später ihren sinngemässen Ersatz in den ungreifenden Ausdrücken "Transzendenz" und "Endlichkeit" findet. In diesem Zusammenhang können wir jedoch hierauf nicht näher eintreten.

Die Frage, ob Heideggers Seinsbegriff sich gewandelt habe, wollen wir in exemplarischer Weise anhand des "Briefes über den Humanismus" (erschienen 1947) entscheiden. Wenn Heidegger seine Ansichten über das Verhältnis Sein-Menschsein verändert hat, so muss dies an der zwanzig Jahre nach "Sein und Zeit" erschienenen Schrift sichtbar gemacht werden können.

Das Eigentümliche dieser Schrift liegt nicht an "humanistischen" Thesen, sondern an der Bestimmung des Seins und des Daseins. Schon in der Einleitung wird erklärt, dass im menschlichen Denken das Sein zur Sprache komme. "Die Sprache ist das Haus des Seins" (PlW, S. 53). Der Mensch wohnt in ihr wie in einem Hause. "Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren... Das Denken lässt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen" (PlW, S. 53). Aus dieser Äusserung ist noch nicht ersichtlich, ob das Sein ohne den Menschen Bestand haben könne. Die Sprache ist zwar "das Haus des Seins"; aber in ihr wohnt nicht etwa nur das Sein, sondern auch der Mensch. Ist der Mensch etwa "das Sein", dass er im Hause des Seins wohnen kann? "Offenbarkeit des Seins" wird 'vollbracht' durch die Dichter und Denker. Heidegger erklärt zwar, dass "vollbringen" nichts anderes sei als "etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten" (PlW, S. 53). Und zudem: das Sein nimmt das Denken "in Anspruch"!

Die Metaphysik hat nach Heidegger die Frage nach dem Sein (als solchem) versäumt. Und doch ist der Mensch nur dann in seinem Wesen, wenn er vom Sein "angesprochen" wird. Der Mensch existiert; d.h. er steht (als einziges Wesen) "draussen" in der Lichtung des Seins. In dieser Ek-sistenz

beruht das "Wesen" des Menschen. Dies besagt: "Der Mensch west so, dass er das 'Da', d.h. die Lichtung des Seins, ist" (PlW, S. 69). Solche Lichtung des Seins ist "Welt". Nur wo "Welt" ist, kann Sprache sein; denn "Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst" (PlW, S. 70), nicht etwa nur "Zeichengebung". Welt als Ermöglichung der Sprache ist also Lichtung des Seins. Welt ist aber eine Teilstruktur des In-der-Welt-seins des Daseins - das, woraufhin das Dasein sich selbst und das Seiende transzendiert. Dem existierenden Dasein ist immer das Seiende im Ganzen offenbar - diese mehr oder weniger durchsichtig werdende Ganzheit ist "Welt". Welt gehört zur Selbstheit - ist somit auch wesenhaft daseinsbezogen. "Vom Wesen des Grundes" nennt das Transzendieren ausdrücklich Welt-Bilden - die daseinsmässige Transzendenz "bildet" also Welt in der Lichtung des Seins. Dieses "Bilden" in der Lichtung des Seins muss noch weiter geklärt werden, wozu der "Brief" wertvolle Aufschlüsse gibt.

"Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinausstehen in die Wahrheit des Seins" (PlW, S. 70). Das ist das Wie des Menschseins. "Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Dasein aus, indem er das 'Da' als Lichtung des Seins in die 'Sorge' nimmt" (PlW, S. 71). Dies soll keine "Subjektivität" bedeuten, wie sie etwa bei Sartre auftritt. Der Mensch steht ekstatisch in der Wahrheit des Seins. Dies ist seine "Substanz". Vom Sein selbst ist der Mensch "in die Wahrheit des Seins" geworfen" (PlW, S. 75). Ihm ist die Wahrheit des Seins in die Obhut gegeben. So erst kann das Seiende als Seiendes in Erscheinung treten. "Ob es und wie es erscheint, ... entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins... Der Mensch ist der Hirt des Seins" (PlW, S. 75).

Hier stehen wir vor einer wesentlichen Bestimmung: "Der Mensch ist der Hirt des Seins". Man sieht, dass Heidegger zur Definition des Verhältnisses Sein-Menschsein mythische Formulierungen gebraucht. Unsere Frage ist: Ist "Sein" nur für und durch den Menschen? Selbst wenn das Sein ein "Geschick" hätte, könnte dies der Fall sein - das Geschick des Seins wäre irgendwie im Geschick des Menschseins begründet; aber: kann der "Hirt" auch "Schöpfer und Hervorbringender" des Seins sein?

Das Sein hat eine Geschichte. Im Wort der wesentlichen Denker wird diese ausgesprochen. "Es gibt, anfänglicher gedacht, eine Geschichte des Seins, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört" (PlW, S. 81). Weil der Mensch im Geschick des Seins steht, ist seine Existenz geschichtlich. In diesem Zusammenhang erwähnt Heidegger selbst den Satz aus "Sein und Zeit": "Nur solange Dasein ist, 'gibt es' Sein" (SZ, S. 212). Er gibt ihm aber eine durchaus nicht-subjektivistische Deutung. Im Dasein "ereignet" sich nur die Lichtung des Seins, in der sich das Sein dem Menschen "übereignet". Ausdrücklich betont Heidegger, dass hierbei das Sein nicht als Produkt des Menschen gedacht werde. Der Mensch wohnt nur in der Nähe des Seins. Wir erinnern uns, dass die Sprache sowohl

das Haus des Seins als auch die Behausung des Menschen ist. In der Sprache kommen also Sein und Dasein zusammen. "Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Existenz darin besteht, dass es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins" (PlW, S. 90). Diese Nachbarschaft wird in ausgezeichneter Weise durch die Dichter und Denker repräsentiert. Sie setzen sich jenen Erfahrungen aus, in denen das Sein zur Sprache gebracht wird. Das Sein ist aber "unterwegs zur Sprache" (PlW, S. 116). Dichter und Denker sagen das Geschick des Seins. Ihre wesentliche Sprache "ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind" (PlW, S. 119).

Auf Grund der angeführten Zitate kann kein Zweifel mehr bleiben. "Sein und Zeit" hat noch das Sein subjektivistisch auf das Dasein bezogen. Trotz Heideggers späterer Interpretation spricht der Satz: "Nur solange Dasein ist, 'gibt es' Sein" im Rahmen von "Sein und Zeit" deutlich genug. Auch "KudPdM" und "Vom Wesen des Grundes", nicht weniger aber auch "Was ist Metaphysik" zeigen diese subjektivistische Tendenz. Nun aber muss das Ergebnis von Heideggers "Wandlung" (wir setzen das Wort 'Wandlung' in Anführungszeichen, weil sich unmissverständlich zu zeigenscheint, dass in den Spätschriften H.s im Grunde eine Vertiefung des Grundgedankens von "Sein und Zeit" vorliegt, und zwar so, dass der frühere Standpunkt sich nun als abgeleiteter Aspekt der jetzt erst in ihrer Ursprünglichkeit gesehenen Seinsverhältnisse erweist) festgehalten werden: Sein ist nicht total abhängig vom Dasein. Es hat sein eigenes Geschick. Der Mensch ist Nachbar und Hirt des Seins, welches sich ihm in der Lichtung des Da übereignet. Zwischen dem Sein und dem Menschen steht die Sprache. Das Sein ist auf dem Weg zur Sprache, ebenso das Dasein, welches "Sprache spricht". Der Mensch als Dichter vermag nicht das Sein zu schaffen, sondern ihm nur das angemessene Wort zu verleihen. Das Wort stiftet Welt als Stätte geschichtlichen Menschentums, als Raum menschlichen Wirkens, Tun und Lassens. Sein und Dasein sind "zweierlei" - nicht dass er Sein schafft, aber dass er - vom Sein in sein Da geworfen - für es erschlossen ist, ist die Auszeichnung des Menschen vor allem übrigen Seiendem.

Dass diese unsere Interpretation richtig ist, sei noch durch jene Anmerkungen zum Seinsproblem erwiesen, die Heidegger in seiner Abhandlung "Der Spruch des Anaximander" (Holzwege, Kap. 6) macht. In diesem Zusammenhang nennt Heidegger "Sein" und "Seiendes" Grundworte des abendländischen Denkens. Was dachten die Griechen, wenn sie diese Worte aussprachen? Hier herrscht grosse Verwirrung. Diese Wirnis "kommt aus dem Abgrund des Verhältnisses, worin das Sein das Wesen des abendländischen Menschen ereignet hat"... Diese Wirnis auszutragen, könnte "einmal zu einem Anlass werden, der ein anderes Geschick des Seins auslöst" (HW, S. 309). Das griechische Denken folgte der anfänglichen Lichtung des Seins nicht. Entbergung des Seienden und Entzug des Seins kennzeichnen das frühe Geschick des abendländischen Denkens. Das Sein bleibt verborgen bei der "aletheia" des Seienden. "Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die 'epoche' des Seins nennen... Aus

der Epoche des Seins kommt das epochale Wesen seines Geschickes, worin die eigentliche Weltgeschichte ist. Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt... Das epochale Wesen des Seins gehört in den verborgenen Zeitcharakter des Daseins... Der ekstatische Charakter des Daseins (jedoch) ist die für uns zunächst erfahrbare Entsprechung zum epochalen Charakter des Seins. Daß epochale Wesen des Seins ereignet das ekstatische Wesen des Da-seins. Die Eksistenz des Menschen steht das Ekstatische aus und wahrt so das Epochale des Seins, zu dessen Wesen das Da und somit das Da-sein gehört" (HW, S. 311). 14)

3. DER MENSCH ALS ERKENNENDES WESEN.

Das Problem der Erkenntnis durchzieht mit nahezu gleicher Intensität alle Werke Martin Heideggers. Schon in "Sein und Zeit" sind breit angelegte Analysen des Wesens der Erkenntnis anzutreffen, verbunden mit der Kritik überlieferter "Erkenntnistheorien". Aber auch fast alle auf "Sein und Zeit" folgenden Schriften (die Hölderlin-Interpretationen teilweise ausgenommen) kreisen um das Erkenntnisproblem. Dies ist keineswegs überraschend. Wer einen von der traditionellen Erkenntnistheorie vernachlässigten oder gar vergessenen "Erkenntnisgegenstand" ~ das Sein nämlich ~ wiederentdeckt und in Frage stellt, muss zu kritischen Überlegungen über die Tragfähigkeit der bisherigen erkenntnistheoretischen Bemühungen gelangen. Darüber hinaus muss er sich auch über seine Methoden und Erkenntnisprinzipien ausweisen, die ihm den Zugang zum "neu entdeckten" (oder wieder entdeckten) Gegenstandsbereich sichern. Dies hat Martin Heidegger mit aller Gründlichkeit getan und ist von den verschiedensten Seiten her zu seinem zentralen Anliegen ~ einer dem Seinsproblem adäquaten Erkenntnis ~ vorgedrungen. Um nun den Überblick über das Resultat dieser Forschungen zu gewinnen, setzen wir aus Gründen der systematischen Darstellung nicht etwa bei "Sein und Zeit" ein, sondern bei "Vom Wesen des Grundes" und "Vom Wesen der Wahrheit".

Heideggers Beitrag zur Husserl-Festschrift (1926) will das Problem des Grundes im fundamentalen Sinne aufrollen. Dieses Problem erscheint in der Philosophie-Geschichte zumeist und vor allem unter dem Titel des "Satzes des Grundes" (Aristoteles, Leibniz, Crusius, Schopenhauer etc.). Dieser postuliert in der allgemeinen Fassung: "nihil est sine ratione", oder positiv ausgedrückt: "omne ens habet rationem". Diese Aussage, dass jedes Seiende einen Grund habe, lässt nach Heidegger das Wesen des Grundes ungeklärt. Deshalb ist der Satz des Grundes lediglich der Ausgangspunkt für die Untersuchung des Wesens des Grundes.

Leibniz begründet das "principium rationis" mit dem Hinweis, dass grundloses Seiendes unmöglich sei (siehe: Opusculum et fragments inédits de Leibniz ed. L. Couturat, p. 518 sqq.). Seiendes ohne Grund verstosse gegen die Natur der Wahrheit. Diese wird in der Beziehung von Subjekt und Prädikat verankert im Sinne der "Aussagewahrheit". Die Aussage ist wahr, wenn zwischen dem Objekt der Aussage und dem Ausgesagten Einstimmigkeit herrscht. Heidegger verneint diesen "geläufigen Begriff der Wahrheit" (WdW, S. 6), der schon von altersher in die Formel "veritas est adaequatio rei et intellectus" (Aristoteles, Thomas etc.) eingegangen ist, nicht. Die adaequatio als Richtigkeit gilt dann, wenn der Satz der Sache angemessen ist. Nun erhebt sich aber die Frage: Wie kann ein Satz einer Sache angemessen sein? Wie kann zwischen ihnen "Übereinstimmung" herrschen?

Die Aussage stellt das Ding vor und bezieht sich auf es als Vorgestelltes. Um aber so als Vorgestelltes dem "Subjekt" entgegenstehen zu können, muss

das Ding zuvor innerhalb eines Offenen erschienen sein, dessen Offenheit dem Vorstellen vorausgeht. Das Seiende muss zuvor "offenbar" sein, innerhalb eines ursprünglichen Verhältnisses im Offenen stehen, um vorgestellt werden zu können. "Das Verhalten (des Menschen) ist offenständig zum Seienden" (WdW, S.12). Dadurch wird ein Bezirk eröffnet, in dem das Seiende, so wie es ist, erscheinen kann, um durch eine Aussage sachgerecht ausgesagt werden zu können. "Die Aussage hat ihre Richtigkeit zu Lehen von der Offenständigkeit des Verhaltens" (WdW, S.12); letzteres aber muss sich vom Seienden selbst sein Mass anweisen lassen. Wahrheit ist also nicht ursprünglich in der Aussage.

Damit ist also behauptet, dass es vor aller Prädikation schon Offenbarkeit von Seiendem geben muss. Diese der Prädikation vorgelagerte Offenbarkeit (Unverborgenheit) von Seiendem nennt Heidegger "ontische Wahrheit" (WdG, S.76).

Bezieht sich diese auf Vorhandenes (z.B. materielle Dinge), so ist sie Entdecktheit zu nennen. Währenddem die Wahrheit des existierenden Daseins als Erschlossenheit gilt. Beide Arten von ursprünglicher Wahrheit liegen nicht in der einfachen Vorstellung, oder in der Verbindungsbeziehung, die das Seiende "vergegenständlichen". "Das ontische Offenbare selbst geschieht im stimmungsmässigen und triebhaften Sichbefinden inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmässigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden" (WdG, S.76). Dieses selbst wieder ist geführt durch ein primäres Verständnis des Seins (Was- und Wie-Sein) des Seienden, welchem als Seinsenthülltheit die "ontologische Wahrheit" zugänglich wird. Ontologische Wahrheit betrifft die "Regionen" des Seins (z.B. Natur, Geschichte) und verdichtet sich in den Grundfragen und Grundbegriffen der Wissenschaften. Wahrheit ist ontisch und ontologisch: sie betrifft je "Seiendes in seinem Sein und Sein von Seiendem" (WdG, S.78). Die Möglichkeit dieser "ontologischen Differenz" liegt im Dasein, das auf dem Grunde seines Transzendierens den Unterschied zwischen Sein und Seiendem erfasst. Wahrheit und Grund verweisen somit auf das Transzendenzproblem.

"Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem menschlichen Dasein eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltensweise, sondern als vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden" (WdG, S.81). Im Gegensatz zu überlieferten Begriffsbestimmungen meint Transzendenz also nichts Jenseitiges, sondern "Ueberstieg", welchen das Dasein je und je schon immer vollzieht. Das Transzendieren des Daseins bezeichnet die Grundstruktur seiner "Subjektivität" (siehe: Sorge, Erschlossenheit, Zeitlichkeit in "Sein und Zeit") und bildet die Grundlage aller Subjekt-Objekt-Beziehung. Das "Uebersteigen" des Daseins übersteigt jegliches Seiende und auch das Dasein selbst (ekstatische Seinsverfassung in "Sein und Zeit"); nur im Zurückkommen aus dem Ueberstieg kommt das Dasein auf sich selbst zurück. Das Selbst des Daseins wird konstituiert durch das Transzendieren. Zu jeglichem Selbst gehört eine Welt. Dasein ist In-der-Welt-sein. "Welt" ist das, wo-

raufhin Dasein sich selbst übersteigt (und auch das Seiende). "Sein und Zeit" nennt in Abhebung gegen die traditionellen Welt-Begriffe das In-der-Welt-sein das Grundexistenzial des Daseins. "Welt" gilt dann als das öffentliche und private Sinngefüge, das Bedeutungs-ganze, worin wir leben - resp. worin Dasein existiert. Nur dem Dasein kommt "In-sein" in einer Welt zu. 15)

"Welt gehört zu einer bezughaften, das Dasein als solches auszeichnenden Struktur, die das In-der-Welt-sein genannt wurde" (WdG, S. 96). Dasein ist in der Welt "besorgend" (Umgang mit den Gebrauchsgegenständen), "fürsorgend" (Umgang mit den Mitmenschen) und "sorgend" (sich-selbst-vorweg). Dem existierenden Dasein ist immer das Seiende im Ganzen offenbar; diese mehr oder weniger durchsichtig werdende Ganzheit ist "Welt". In seinem In-der-Welt-sein geht es dem Dasein um sein Seinkönnen. Sich selbst und das Seiende übersteigend, kommt es auf sich selbst zurück und existiert "unwillen seiner" als ein Selbst, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Indem das Dasein sich auf seine Möglichkeiten entwirft, bringt es sich seine Welt vor sich selbst - Möglichkeiten entwerfen heisst Welt entwerfen als Ueberwurf über das Seiende. Transzendieren des Daseins ist also Welt-Bilden und so die Voraussetzung schaffen, dass Seiendes in einer Welt offenbar werden kann. Dieses Offenbar-werden ist Eingehen in die vorentworfene Welt. Das Geschehen der Transzendenz bedingt jeglichen Weltein-gang von Seiendem.

In-der-Welt-sein des Daseins ist Transzendenz. Eine Welt, wo-raufhin transzendiert wird, ist die Ganzheit des Umwillens des Daseins. Der Ueberstieg erfolgt im Umwillen. Das Dasein, das sich seine Möglichkeiten entwirft, schafft sich einen Horizont von Umwillen als Entwurf dessen, was Umwillen-seiner-selbst ist. Hierin bezeugt sich nach Heidegger die menschliche Freiheit. "Der Ueberstieg zur Welt ist die Freiheit selbst" (WdG, S. 101). Frei sein bedeutet, sich die Ganzheit eines Umwillens - d. i. Welt - entgegenhalten zu können. Freiheit allein "kann dem Dasein eine Welt walten und walten lassen. Welt ist nie, sondern weltet" (WdG, S. 101). Indem das Dasein seinen Entwurf dem Seienden überwirft - was nur auf dem Grunde der Transzendenz geschehen kann und immer auch schon geschieht - kann es in Freiheit seine Welt walten lassen. Freiheit als Transzendenz ermöglicht, dass so etwas wie "Grund" überhaupt sein kann. "Freiheit ist Freiheit zum Grunde" (WdG, S. 102).

An dieser Stelle eröffnet sich der Zugang zum Verständnis jenes rätselhaften Satzes in " Vom Wesen der Wahrheit ", welcher besagt: " Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit " (WdW, S. 13). Hier ist unter Wahrheit die ursprüngliche Wahrheit (Offenbarkeit, Unverborgenheit) verstanden. Dasein ist (als Transzendenz) frei, d. h. kann sich freigeben für das Offenbaren eines Offenen. Diese Freiheit, die ein Offenes sich offenbaren lässt, ist ein "Sein-lassen von Seiendem", wodurch sich Dasein dem Seienden in seiner Unverborgenheit aussetzt. Freiheit ist (ek-sistierende) "Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden" (WdW, S. 16). Die menschliche Existenz als freie besteht in einem ek-sistenten Sich-einlassen in die Entbergung des Seienden. Somit - wenn "Existenz" die Seinsverfassung des Daseins bezeichnet - ver-

fügt der Mensch nicht über die Freiheit, sondern wird durch sie bestimmt. Nur was schon entborgen ist (durch Freiheit), ist menschlichem Tun und Lassen überantwortet. Um jegliche subjektivistische Ausdeutung zu verunmöglichen, formuliert Heidegger: Der Mensch existiert als "Eigentum der Freiheit" (siehe WdG, S.17 pp).

"Vom Wesen des Grundes" bestimmt abschliessend drei Weisen, in denen die Freiheit "gründet", d.h. Grund gibt und nimmt: 1. Das Gründen als Stiften; 2. Das Gründen als Boden-nehmen; 3. Das Gründen als Begründen (WdG, S.102). In diesen drei Weisen realisiert sich das Transzendieren des Daseins.

Das Stiften als erste Weise des Gründens ist "nichts anderes als der Entwurf des Umywillens" (WdG, S.103). Stiftend wird das Ganze einer Welt entworfen, in die daseinsmässiges und nicht-daseinsmässiges Seiendes eingehen kann. Dieser Weltentwurf ist jedoch nur möglich, weil sich das Dasein inmitten von Seiendem befindet, dem es seinen Entwurf überwerfen kann. Inmitten von Seiendem befindlich, wird das Dasein durch das Seiende im Ganzen eingenommen und durchwaltet. "Transzendenz heisst Weltentwurf, so zwar, dass das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist" (WdG, S.103). Diese gestimmte Durchwaltetsein besagt, dass das Dasein innerhalb der Gesamtheit des Seienden "Boden genommen" hat. Dieses zweite Gründen ist mit dem ersten gleichursprünglich. Das stiftende Gründen ist ein einheitliches Geschehen, durch welches das Dasein seine Möglichkeiten entwirft. Dies geschieht mittels Ueberschreitung und Entzug - im Möglichen überschwingt das Dasein sich selbst; faktisch aber, durch seine örtlich und zeitlich gegebene Wirklichkeit, sind ihm bestimmte andere Möglichkeiten entzogen.

Weltentwurf und Eingenommenheit vom Seienden im Ganzen (Verstehen und Befindlichkeit) ermöglichen den intentionalen Bezug zu Seiendem, Verhalten zu Seiendem. Gründen als Begründen - d.h. Ermöglichung der Warumfrage überhaupt - entspringt der doppelten Weise des Gründens als Stiften und Boden-nehmen. In diesem Zusammenhang hat das Begründen die grundsätzliche Bedeutung, dass darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden. In diesem transzendentalen Sinne heisst Be-gründen zugleich die "ontologische Wahrheit" (siehe WdG, S.106). Das dritte Gründen in der Gestalt von Begründen und Ausweisen begründet alles Erschliessen und Entdecken von Seiendem überhaupt.

Ist so das Wesen des Grundes in dreifacher Weise erhellt, so fällt auch ein Licht auf den "Satz des Grundes": "Alles Seiende hat seinen Grund" - dieser Satz gilt, weil - wie "Vom Wesen des Grundes" zeigen will - Grund zum Wesen des Daseins gehört; "Weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend-befindlichen Gründen" (WdG, S.109). Der Satz vom Grunde ist beheimatet in der Transzendenz des Daseins. Freiheit ist sowohl der "Grund des Grundes" als auch der "Ursprung des Satzes vom Grunde".

Das Ergebnis der bisherigen Erörterungen ist in mehrfacher Weise interessant. Heidegger beansprucht, die menschliche Erkenntnis auf eine neue Grundlage zu stellen - eine Grundlage, die dem griechischen Philosophieren bereits aufgedämmert war, aber hernach in Vergessenheit geriet. Diese Erkenntnis-

grundlage ist das Fundament aller Verstandes- und Vernunfttätigkeit, ja auch der triebhaften und emotionalen "Erkenntnis". Damit soll das Bestehen von verstandesmäßiger und emotionaler Wahrheit nicht angezweifelt werden. Für das Aufsuchen der letzten "Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" trägt jedoch die Analyse der Verstandesvermögen zu kurz. Verstandestätigkeit ist nur ein Derivat jenes weltbildenden Transzendierens, von dem "Vom Wesen des Grundes" spricht. Ein anderer Name für Transzendenz ist "Seinsverständnis", ontisch verstanden auch die "Erschlossenheit" (SZ). Eine Aufhellung dieses Grundexistenzials bedeutet für Heidegger eine eigentliche "Kritik der Reinen Vernunft". In der Tat lassen sich eindeutige Beziehungen zwischen Kant und Heidegger aufweisen. Sowie bei Kant die reine Vernunft aller empirischen Erfahrung vorgelagert ist, gilt für Heidegger die Transzendenz als "ontologisches Vermögen", gleichsam als "Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung". Diese Zusammenhänge sind unverkennbar in Heideggers Kant-Interpretation - in "Kant und das Problem der Metaphysik".

In dieser Untersuchung stellt sich Heidegger die Aufgabe, die "Kritik der Reinen Vernunft" als eine "Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das 'Problem der Metaphysik' als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen" (KW, S.1). Heidegger weist die Interpretation der "Kritik" als Erkenntnistheorie ab. Seiner Auffassung nach zeigt die erste Auflage des Werkes die eigentliche Absicht seines Verfassers, der - durch sein Ergebnis unsicher geworden - in der "zweiten" dann zur "logischen Fassung" zurückwich. Die Begründung dieser Auffassung fordert eine Rekapitulation von Heideggers Auslegung.

Heidegger unterscheidet ontologische und ontische Erkenntnis. Erstere bezieht sich auf das Sein des Seienden, letztere auf das Seiende als solches. Die ontologische Erkenntnis muss vor der ontischen liegen. Damit Seiendes überhaupt empirisch zugänglich werden kann, muss seine Seinsverfassung vorgängig verstanden sein. Grundlegung der Metaphysik bedeutet Aufklärung der Möglichkeit der Ontologie, d. i. der Möglichkeit des Seinsverstehens. Bei Kant tritt diese Problematik in einer anderen Terminologie auf, ist aber grundsätzlich dieselbe. Kant fragt in der "Kritik": Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Diese synthetischen Urteile a priori entsprechen Heideggers ontologischer Erkenntnis; Kant nennt sie transzendental, weil sie jenseits (vor) aller empirischen Erfahrung steht. Das Vermögen "transzendentaler Erkenntnis" ist bei Kant die "reine Vernunft" - nur indem sich diese dem Seienden "je schon zugewendet hat" (wir folgen hier Heideggers Charakterisierung der Kantischen Auffassung) kann das Seiende Gegenstand empirischer Erfahrung werden (Anschauung und Denken). Bei Heidegger findet sich - wie noch zu zeigen sein wird - ein ähnliches Verhältnis zwischen ontologischer und ontischer Wahrheit.

Menschliches Erkennen nennt Heidegger im Anschluss an Kant - aber in eigener Formulierung - ein "Hinnenehmen von Seiendem" (s. KW, S.23). Diesem "Hinnenehmen"

auf der "Subjekt-Seite" entspricht auf der "Objekt-Seite" ein "Entgegenstehen des Seienden". Damit das Seiende dies vermag, muss ihm vom Menschen die Möglichkeit hierzu ausdrücklich gegeben werden. Der Mensch muss ein "Ver-mögen des Gegenstehenlassens von..." (s. KM, S. 67) haben, ein vorgängiges "Gewendetsein zum Objekt", eine "ontologische Zuwendung zum Gegenstand überhaupt". Diese ist durch das Seinsverständnis gegeben. Im vorgängigen Verstehen des Seins des Seienden, welches als "erfahrungsfreie Beibringung der Seinsverfassung des Seienden" (KM, S. 39) geschieht, liegt die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Heideggers Transzendenz (Seinsverständnis) übt also eine ähnliche Funktion aus wie Kants "reine Vernunft". Nun sagt aber Kant im "obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile": "Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung" (KdRV, B, S. 197). Dieser Satz gilt auch für Heideggers "Transzendenz". Dasein als Transzendenz schafft sich den Horizont von Gegenständlichkeit, und dies je und je, weil es im Grunde eine ekstatische Seinsverfassung hat. In seinem ekstatischen Hinausgehen liegt das vorgängige Sich-Zuwenden zum Gegenstand. So erst kann das Seiende als ein Seiendes erfahren werden. Dieses "reine Gegenstehenlassen von..." ist aber, wie "Was ist Metaphysik" ebenfalls darlegt, das "Sich-Hineinhalten in das Nichts". Nur wenn das Gegenstehenlassen von ... ein Sich-Hineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts ... so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls es sich gerade empirisch zeigt" (KM, S. 37).

Es erübrigt sich, auf die genaueren Details von Heideggers Kant-Interpretation einzugehen. Was uns in diesem Zusammenhang noch übrig bleibt, ist zu zeigen, wieso Heidegger seine "Transzendenz" mit der Kantischen "Reinen Vernunft" glaubt gleichsetzen zu dürfen. Der Beweggrund hierfür ist die Rolle der transzendentalen Einbildungskraft in der ersten Auflage des Werkes. Diese, welche als gemeinsame "Wurzel" von reiner Sinnlichkeit und reinem Verstand auftritt, ist bei Kant tatsächlich so etwas wie das fundamentalste transzendentalen Vermögen, welches in der Heideggerschen Philosophie die Transzendenz ist. Nimmt man die erste Auflage der "Kritik" als die wesentliche, dann kann man auch sagen, dass Heidegger im Grunde auf dem Boden Kants steht. Hierüber wird in der Folge noch Genaueres auszuführen sein. 16)

Was sich bis jetzt herausgestellt hat, zeigt Heideggers Lehre auf einer Ebene "unterhalb" der Cartesischen Subjekt-Objekt-Spaltung. Ursprüngliche Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden, Transzendenz als Reine Vernunft, erweisen Heideggers "Erkenntnistheorie" als einen eigenartigen Versuch, die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis ausfindig zu machen. Um hierüber volle Klarheit zu gewinnen, muss man jedoch "Sein und Zeit" zu Rate ziehen, wo das Erkenntnisproblem in einen umfassenden Problembereich einbezogen wird.

"Sein und Zeit" ist Heideggers "Erkenntnistheorie". Ähnlich wie Kants "Kritik der Reinen Vernunft" die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts untersucht,

analysiert "Sein und Zeit" die Beschaffenheit des seinsverstehenden Seins, d.h. des Daseins. Beide Untersuchungen wollen durch die Analyse des "Subjekts" schliesslich Grenzen und Möglichkeiten der Erkenntnis (Seinsverständnis) ausmachen, und darüber hinaus den Zugang zu den Objekten der Erkenntnis finden. Da Heidegger unter Erkenntnis nicht blosses Verstandes- und Vernunftskate begreift, sondern unter Erkenntnissubjekt das ganze existierende Dasein versteht, wird bei ihm aus einer Kritik der Reinen Vernunft eine Analytik des Daseins.

Die Grundvoraussetzung für alle Erkenntnis des Daseins ist sein In-der-Welt-sein. Dieses fundamentalste Existenzial fundiert alle Bezüge, die das Dasein zu Innerweltlichem haben kann, also auch die Erkenntnis. Das In-der-Welt-sein selber besteht aus zwei zu sondernden Strukturen: Welt und In-sein. "Welt" ist für Heidegger das öffentliche und private Worin des Existierens - "In-sein" wird erfüllt durch die Bedeutungen "wohnen in und bei ... der Welt", pflegen, herstellen, vertraut sein - in einer spezifischen Fassung: besorgen. Besorgen als Existenzial meint die Seinsweise des Daseins zum Innerweltlichen, mit dem es umgeht und das es gebraucht. Diese Zusammenhänge werden uns noch unter dem Titel "Der Mensch als praktisch-tätiges Wesen" beschäftigen.

Gleichursprünglich mit dem In-der-Welt-sein des Daseins ist seine Erschlossenheit. Dieses Existenzial bezieht sich auf das Da des Daseins. Dasein hat den Charakter der Unverschlossenheit - dieser prinzipielle Wesenszug bedeutet, dass ihm Welt, In-sein und Selbst gelichtet sind, und dies in einem jeweiligen Da. Erschlossenheit ist nicht eine "Eigenschaft" des Daseins - "Dasein ist seine Erschlossenheit" (SZ, S. 133). Was unter der Bezeichnung "Erschlossenheit" angezeigt wird, ist also das Grundvermögen der Erkenntnis - besser: die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Es ist also zu vermuten, dass eine genauere Analyse der Erschlossenheit die grundsätzlichen Bedingungen des menschlichen Erkennens zutage fördern wird; somit ist uns aufgegeben, das Da des Daseins zu erörtern.

Will man das Da- oder Hier-sein des Daseins in bezug auf seine Wesensverfassung abklären, so kommt vorerst die Befindlichkeit des Daseins in Sicht. Der Ausdruck Befindlichkeit steht für ein Existenzial. Praktisch und psychologisch genommen bedeutet er nichts anderes als Stimmung und Gestimmtsein. Dasein ist je und je gestimmt: heiter, traurig, missmutig, vorängert, lustig etc. Die Stimmungen des Daseins werden vorüber, sie schlagen um, sie wechseln und verändern sich. Gehobene und gedrückte Stimmung bezeugen wechselnd, dass die Last des Daseins verringert oder vergrössert ist oder erscheint. Stimmungen offenbaren "wie einem ist und wird". Ihre Erschliessungskraft hinsichtlich des "Wie einem ist" reicht weiter als das rationale Überdenken der momentanen Lebenslage. Durch das unwillkürliche Gestimmtsein wird die Realität des jeweiligen Da offenkundiger als in der gedanklichen Bemühung. Heidegger sagt: "In diesem 'Wie einem ist' bringt das Gestimmtsein das Sein in sein 'da'" (SZ, S. 134).

In der Stimmung erfährt das Dasein, "dass es ist und zu sein hat" (SZ, S. 134). Sein Existieren ist dem Dasein jeweils selbst überantwortet - niemand kann es ihm abnehmen oder es vertreten. Dasein ist faktisch da, findet sich an in einer Welt und übernimmt die Aufgabe, existierend in der Welt zu sein. Woher es kommt, weiss das Dasein nicht; es weiss auch nicht, wohin es geht. Die Erkenntnis der Stimmung reicht nur zum Faktum, "dass es ist"; das "Woher und Wohin bleiben im Dunkel" (SZ, S. 134).

Das der Mensch nicht um sein Woher und sein Wohin weiss, aber in irgend einem Da zu stehen kommt und erfährt, dass er ist, nennt Heidegger die Geworfenheit des Menschen. Dasein ist in sein Da geworfen. Jeder Einzelne ist in seinem Da, und es ist unbegreiflich, dass es gerade dieses Da ist und kein anderes. Dem In-die-Welt-geworfen-sein (in die Zufälligkeit des Da) entspricht die "Faktizität der Ueberantwortung"; gleichursprünglich mit der Geworfenheit ("dass es ist") erfährt das Dasein, "dass es zu sein hat". In der Stimmung wird das Dasein vor es selbst gebracht. Es erlebt sich als geworfen, und zwar geworfen in ein bestimmtes räumliches und zeitliches Da, dem es sich ab- oder zukehren kann. Die Abkehr ist eine Flucht vor der Last des situationsbestimmten Daseins - die Zukehr, besser die Einkehr in das jeweilige Da ist die Uebernahme der faktischen Ueberantwortung, nach der das Dasein selber sein ; : Sein vollziehen muss, indem es die Last seiner selbst auf sich nimmt.

Die erschliessende Evidenz der Stimmung ist grösser als diejenige alles Dankens. Auch wenn das Dasein seine Stimmungen beherrscht, ist es zutiefst gestimmtes Dasein. Die Stimmung erschliesst ihm seine wahre Situation; in ihr nimmt das Dasein zu seinem jeweiligen Da Stellung, wenn Stellungnehmen nicht als bewusstes Positionfassen betrachtet wird. Die Stimmung "kommt weder von 'ausen' noch von 'innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf" (SZ, S. 136). Sie erschliesst das In-der-Welt-sein als Ganzes und betrifft somit auch das Dasein in seiner Ganzheit, abgesehen von seinen partikulären Interessen und Bestrebungen. In ihr gehen Welt, Mitsein und Existenz gleichursprünglich auf.

Weil die Stimmung als Ganzes erschliesst, macht sie ein Sich-richten auf innerweltliches Seiendes allererst möglich. Erst in einer durch Befindlichkeit (Stimmung) erschlossenen Welt ist ein Begegnenlassen von Dingen und Menschen realisierbar. Der Mensch wird betroffen von innerweltlich Seiendem; umflescht in seiner Welt auf als Dienlich-Undienliches, Widerständiges, Bedrohliches etc. Dasein ist derart beschaffen, dass es sich von innerweltlich Seiendem angehen lässt. Alles Sichbetreffen - oder angehenlassen gründet in der Erschliessungskraft der Stimmung, in der die Weltoffenheit des Daseins aufleuchtet.

Dasein ist weltoffen; es lässt sich durch die Stimmung von seiner Welt durchwalten, liefert sich an sie aus, lässt sich von ihr angehen, und gibt sich dem Betroffenen werden preis. "Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist" (SZ, S. 139). Der Erkenntnischarakter der Stimmungen liegt also darin, dass sie das Dasein gewahr werden lassen : 1. Dass es ist; 2. dass es zu sein hat; 3. wie ihm ist. Gestimmtheit ist ein

Betroffenwerden des Daseins von seiner Welt - in der Stimmung wird erhellt, wie dem Dasein in seiner Welt ist. Das Dasein lässt sich von seinem jeweiligen Platze in der Welt von der Welt durchwalten und ist so jeweils gestimmt. Die Stimmung steigt aus dem spezifischen Da auf; jegliches Dasein ist irgendwie befindlich.

Neben der Befindlichkeit konstituiert das Sein in der Örtlichkeit des Da auch das Verstehen. Befindlichkeit selber ist und hat jeweils Verständnis - dieses Verstehen ist kein theoretisches Begreifen. Als Existenzial ist es fundamentaler und ursprünglicher als alle intellektuelle oder emotionale Einsicht. Was das "Verstehen" leistet, und auch beibringt, ist nicht etwas Beihaftes; das Verstehen versteht sich auf das Ganze des Existierens, des Seinkönnens in der Welt. Dasein ist nicht nur etwas, das faktisch ist. "Dasein ist... Möglicsein" (SZ, S. 143). "Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglicsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der 'Welt', der Fürsorge für die Anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner" (SZ, S. 143).

In seinem Verstehen versteht das Dasein, dass es sein kann und wie es sein kann. Verstehen ist also ein Erschliessen von Seinkönnen; dieses selbst wieder ist begründet dar_in, dass Dasein Möglicsein ist. Der Begriff der Möglichkeit ist nicht denkbar ohne den Begriff der Freiheit. Dennoch ist das Dasein nicht insofern Möglicsein, dass ihm "alles" möglich wäre; es ist durch sein Da immer schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten. Sein Geworfensein in das Da bestimmt einen Horizont von Möglichkeiten, die es ergreifen oder verfehlen kann. In der Geworfenheit liegt das Notwendige im Dasein, für das keiner etwas kann, weil er nicht selbst geplant oder veranstaltet hat. Dennoch wird der Mensch hierdurch nicht unfrei - das Notwendige ist geradezu Ermöglichungsgrund der Freiheit; denn aus dem Notwendigen heraus wirft sich das Dasein frei in seine Möglichkeiten. Heidegger sagt: "Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglicsein, durch und durch geworfene Möglichkeit. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Das Möglicsein ist ihm selbst in verschiedenen Weisen und Graden durchsichtig" (SZ, S. 144).

Im Verstehen "weiss" also das Dasein mehr oder weniger durchsichtig, woran es mit sich selbst - und damit auch mit der Welt - ist. Dabei werden Welt und Dasein verstanden im Hinblick auf ihre Möglichkeiten. Verstehen selbst ist immer Verstehen von Möglichkeit.

Vorgängig aller Möglichkeiten, die sich jeder Einzelne (individuell) verstehend erschliessen kann, stöh_t eine Reihe von Möglichkeiten, die für das Menschsein an sich gelten. Diese umgrenzen die Grundsituation des Menschen im All und in der Geschichte, sodass aus ihnen folgt, was überhaupt "menschmöglich" ist. Man kann hier geradezu von einer "conditio humana" sprechen, unter deren Gesetz jeder steht, der Menschenantlitz trägt. Der Bereich dieser

Bedingungen ist dadurch vorgezeichnet, dass das Dasein besorgend sich zu einer Welt, fürsorgend zu Mitdasein und sorgend zu sich selbst verhalten kann. Wie einer sich der allgemeinen Möglichkeiten des Menschseins bemächtigt, ist Merkzeichen seiner "Individualität". Verstehen erschliesst dem Dasein, im Rahmen der kosmischen und historischen *conditio humana*, wie es (als eigenstes Seinkönnen) sein kann. Inbezug auf dieses Seinkönnen entwirft es sich.

Verstehen als Eröffnen von Möglichkeiten des Seins hat den Charakter des Entwurfs; entworfen werden sowohl Dasein als auch Welt. Der Entwurf beherrscht alle Möglichkeiten des Seinkönnens, die dem Dasein durchsichtig geworden sind. Das Entwerfen erfolgt im Da und aus dem Da heraus; sofern es nicht auf das notwendig begrenzte Da bezogen bleibt, wird es zu zielloser Illusion oder Phantasmagorie. Der Entwurf ist kein "bewusster" Plan - erst ist vor allem Planen und ermöglicht dieses erst. Im Entwerfen, das ein Sich-entwerfen ist, "wählt" das Dasein sich selbst, evtl. dadurch, dass es "sich seinen Helden wählt". Dieses entwerfende Wählen hört nicht auf solange Dasein existiert. Auf dem Grunde des Verstehens seiner selbst und der Welt ist Dasein wesensmässiges Entwerfen auf Möglichkeiten.

Alles Entwerfen ist im Verstehen verankert, als welches Dasein sein In-der-Welt-sein ist; das Verstehen begründet das, woraufhin das Dasein sich entwirft, was überhaupt in seine Sicht eingehen kann. Als Besorgendes ist das Dasein durch eine spezifische Weise des Verstehens umsichtig, fürsorgend übt es Rücksicht und Nachsicht, was auch ein spezielles "Verständnis" erfordert. Inbezug auf sich selbst als Ganzes genügen dem Dasein weder Umsicht, noch Rücksicht und Nachsicht - es bedarf der Sicht schlechthin. Diese Sicht auf sich selbst und die Welt, diese Erhellung des In-der-Welt-seins, nennt Heidegger die Durchsichtigkeit. Durchsichtigkeit der Existenz bedeutet Hellwerden des Daseins, des Mitseins und der Welt. Das eine ist ohne die beiden anderen nicht möglich, resp. ist mit ihnen identisch. Die echte Kenntnis unserer selbst erwächst - ontisch gesprochen - aus der Kenntnis der Welt und der Mitmenschen und vice versa. Das Dasein wird undurchsichtig nicht nur durch egozentrische Selbsttäuschungen, sondern auch durch die Unkenntnis der Welt.

Durch diese Hinweise erscheint das Verstehen als Erschliessen von Dasein und Welt als eine existenziale Bestimmung des Daseins. Befindlichkeit und Verstehen sind (als Existenziale) gleichursprünglich. Die Gestimmtheit des Daseins ist ebenso ursprünglich wie ein Entwerfen auf Möglichkeiten. Das Entwerfen selbst ist ein gestimmtes, von Stimmungen getragenes. Die Stimmung selbst ist ein "Teil" des Entwurfes. Befindliches Verstehen oder vorstehende Befindlichkeit erschliessen ursprünglich das In-der-Welt-sein, bevor noch rationale Erkenntnis zum Wort kommen kann. Bewusste und ausdrückliche Kenntnissnahme (Auslegung) ist ein Derivat des primären Verstehens, auf dem selbst wieder alles Aussagenkönnen beruht. Die "erste" Begegnung des Menschen mit der Welt ereignet sich nicht durch das "Auge des Intellekts", sondern durch das Existieren, im Existieren selbst, im tätigen Vollzug der Existenz.

Wenn das Verstehen - ursprünglich ein Entwerfen auf Möglichkeiten - sich zur bewussten und ausdrücklichen Kenntnisnahme ausbildet, wird es zur Auslegung. Die verstandenen Möglichkeiten werden ausgearbeitet und so der Auslegung zugänglich gemacht. Nur wo schon bedeutungsmässig ausgelegt worden ist, kann es Aussage geben; diese ist ein Derivat jener Aussage (über Seiendes) kann zur Mitteilung werden - zur "Herausgabe" von etwas an Mitdasein. Alles Aussagen ist Sprechen und spielt sich ab im Medium der Sprache. Das Fundament der Sprache ist für Heidegger die Rede, welche als Grundstruktur der Existenz (Existenzial) betrachtet werden soll.

Rede, Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich. Das Verstehen macht als Auslegung Seiendes verständlich; unter Rede wird das spezifische Artikulieren dieser Verständlichkeit verstanden. Bevor etwas gesagt werden kann, muss das zu Sagende in die Ordnung des Sagbaren gebracht werden. Dieses Artikulieren ist das existenziale Reden; ein Bedeutungsganzes wird gegliedert in sagbare Bedeutungen. Das Wort entspringt aus der gegliederten Bedeutung, wächst ihr gleichsam zu. Erst wenn Bedeutungen artikuliert sind, kann gesprochen und mitgeteilt werden. Das redende Artikulieren gehört zur Erschlossenheit von Dasein und Welt. "Reden ist das 'bedeutende' Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält" (SZ, S.161). Als solche gehört die Rede zur Erschlossenheit des In-der-Welt-seins.

■■■■■■■■

Die vorstehende Ausgliederung der Erschlossenheit des Daseins hat den Sinn, die von der Heideggerschen Seinsphilosophie "erkenntnistheoretisch" angesetzte Grundsituation herauszuarbeiten. Erschlossenheit ist für Heidegger die Grundvoraussetzung für die Erkenntnis, ebenso wie das Seinsverständnis, mit welchem sie wesensmässig identisch ist. Erschlossenheit, resp. Seinsverständnis gehört zum Dasein. Im Seinsverständnis des Daseins liegt Verstehen seiner selbst, der Welt und des innerweltlich Seienden (in seinem Sein). Wann für Heidegger "Welt" je und je schon als erschlossen gilt, so dürfen wir annehmen, dass es für ihn kein Problem der "Beweisbarkeit der Aussenwelt" gibt. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Kritik, die "Sein und Zeit" über alle jene Versuche fällt, die die "Realität der Aussenwelt" beweisen (Descartes, Kant, Dilthey, Scheler). Das Prinzip ist nach Heidegger immer dieses, unter Absehen des daseinsmässigen In-der-Welt-seins ein gekünsteltes weltloses Subjekt anzusetzen, dem dann noch eine Welt irgendwie zugeordnet werden soll. Das ist jedoch im Heideggerschen Sinne der "Skandal der Philosophie" (Kant), dass überhaupt "Beweise" für die Realität der Aussenwelt "immer wieder erwartet und versucht werden" (SZ, S.206). Das Dasein benötigt keinen Beweis für das Sein der Welt, weil es In-der-Welt-sein ist. Man könnte meinen, dass dieses Postulat Heideggers ein Bekenntnis zum Realismus sei; tatsächlich ist dies der Fall, wenngleich "Sein und Zeit" einen deutlichen

Trennungsstrich gegenüber dem traditionellen Realismus zieht, dem "ontologisches Unverständnis" vorgeworfen wird (SZ, S. 207). Heideggers Konzept scheint insofern "idealistisch" zu sein, als es die Einsicht übernimmt, dass Sein nicht auf Seiendes zurückgeführt werden kann. "Besagt der Titel Idealismus so viel wie das Verständnis dessen, dass Sein... für jedes Seiende ja schon das 'Transzendente' ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war Aristoteles nicht weniger Idealist als Kant" (SZ, S. 208). Die Einbeziehung von Aristoteles in den Idealismus zeigt, dass Heidegger einen eigentümlichen Begriff von dieser philosophischen Grundhaltung hat.

Die Grundverfassung des Daseins ist In-der-Welt-sein, wozu Welt wesensmässig gehört. In dieser daseinsmässigen Welt ist innerweltlich Seiendes erschliessbar und auch je schon mit der Welt selbst erschlossen. Dasein als Sorge hält sich in einer erschlossenen Welt, in der es innerweltlich Seiendes besorgt, resp. fürsorgt. Das Besorgen entdeckt Seiendes als Zuhandenes und eignet sich dieses in der Umsicht an - in seiner Abwandlung als "theoretisches Erkennen" entdeckt es am Seienden pure Vorhandenheit. Besorgende Umsicht und theoretisches Erkennen sind fundiert im In-der-Welt-sein (Sorge, Erschlossenheit, Seinsverständnis). Als solches ist Dasein seine Erschlossenheit. Sollte etwa alle Erkenntnis in der Erschlossenheit begründet sein?

Wie bereits an anderer Stelle ausgeführt worden ist, will Heidegger hinter die Bestimmung der Wahrheit als "*adaequatio rei et intellectus*" zurückgehen. Diese überlieferte Formel ist nicht "falsch", aber auch nicht ursprünglich genug. Was heisst "Übereinstimmung" zwischen einer Aussage und einer Sache? Können diese überhaupt in ihrer Grundverschiedenheit "übereinkommen"? Die Aussage bezieht sich auf ein Seiendes und ist an ihm entdeckend. Ob sie adäquat ist, liegt in ihrem Entdeckend-sein beschlossen, was nur am Seienden selbst ausgewiesen werden kann. Das Seiende zeigt sich dem Dasein, welches Ausgehen über das am Seienden Entdeckte macht. "Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst... Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muss verstanden werden als Entdeckend-sein" (SZ, S. 219). Vor aller möglichen *adaequatio* liegt das Faktum, dass Seiendes "unverborgen" ist für ein entdeckendes Sein (des Daseins). Die Griechen wussten um diese ursprüngliche Wahrheit, die sie *aletheia* nannten (Heidegger greift hier auf die Vorsokratiker zurück - "Platos Lehre von der Wahrheit" will zeigen, dass im "Höhlengleichnis" jener Umschlag erfolgt, der aus "Wahrheit als Unverborgenheit" "Wahrheit als Richtigkeit" (*adaequatio*) werden lässt).

Heideggers Seinsphilosophie definiert also die Wahrheit als "Entdecktheit" von Seiendem und Entdeckendsein des Daseins. Aber gerade diese Bestimmung verweist auf eine noch ursprünglichere Wahrheit.

"Wahrsein als entdeckendsein ist eine Seinsweise des Daseins" (SZ, S. 220). Was macht dieses Entdeckendsein möglich? Die sekundäre Wahrheit des Seienden (als Entdecktes) ist nach Heidegger begründet in der primären Wahrheit des Daseins (als Entdeckendes). Nur weil das Dasein sein Da als Erschlossenheit

ist, kann Seiendes an ihm selbst entdeckt sein. Die Wahrheit des Daseins ist seine Erschlossenheit. Dies führt zu dem Satz: "Dasein ist 'in der Wahrheit'" (SZ, S. 221). Erschlossenheit (Sorge) ist als eigentliche ursprünglichste Wahrheit, d. i. "Wahrheit der Existenz", 17)

Nun aber gehört zur Erschlossenheit neben dem Modus der Eigentlichkeit (Entwurf auf eigenstes Seinkönnen) auch der der Uneigentlichkeit (Verfallen), in dem das Man die Funktion des Entdeckens an sich gerissen hat. Deshalb ist das Dasein auch wesensmässig 'in der Unwahrheit' (SZ, S. 222), in der ihm Seiendes verschlossen, verdeckt oder verstellt ist. Wahrheit als Erschlossenheit führt somit auf die Einsicht, dass das Dasein gleichursprünglich in der Wahrheit und in der Unwahrheit ist. Das, was Heidegger unter dem Begriff des eigentlichen Selbstseins vor Augen bringt, ist jene Seiensweise des Daseins, in der es sich die volle Wahrheit der Existenz angeeignet hat. Eigentliches Selbstsein ist auch der "Erkenntnis-Wert", nicht nur - wie noch zu zeigen sein wird - der ethische, ästhetische und existenzielle Wert schlechthin.

Den tieferen Grund für die historische Vorherrschaft der Formel "veritas est adaequatio rei et intellectus" sieht Heidegger in der Tatsache, dass die ursprüngliche Entdecktheit des Seienden in "Aussagen" eingeht, die als "zuhandene" weiter geboten werden und dabei nur noch einen gelockerten Bezug zum Seienden selbst bewahren. Deshalb bedarf die Aussage der Ausweisung ihres Entdeckendseins, die nur im Rückgang auf das Seiende selbst geschehen kann. Hier kann nun "Übereinstimmung" angetroffen werden, und zwar als Übereinstimmung des Aussagegehaltes mit dem, was in einem ursprünglichen Bezug zum Seienden selbst entdeckt wird. Ohne auf die Details dieser Ableitung einzugehen, sei hier nur hervorgehoben: "Wirkliche" Wahrheit gibt es für Heidegger nur in einem echten Bezug zum Seienden selbst. Um an diese in echter Weise entdeckend zu sein und somit "Wahrheit über das Seiende" zu gewinnen, muss das Dasein selber "wahr" sein. Dies ist es in seiner eigentlichen Erschlossenheit, in der die Voraussetzung liegt, dass sich das Seiende unverstellt so zeigen kann, wie es an ihm selbst ist. Daran muss sich dann die erkennende Aussage (als Derivat der Auslegung) halten, wenn sie "wahr" sein soll.

An dieser Stelle erinnern wir uns, dass Heidegger selbst für die Analytik des Daseins eine besondere Erkenntnismethode beansprucht, die er (in Anlehnung an Husserl und Scheler) die "phänomenologische" nennt. Sollte nicht etwa das, was wir für die Erkenntnis des Seienden herausgearbeitet haben, auch für das Dasein gelten? Dies wird deutlich an Heideggers Interpretation von "Phänomenologie".

Phänömon bedeutet für Heidegger: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offensbare. Was offenbar ist oder sein kann, ist das Seiende überhaupt. Die Phänomenologie will das Seiende so zugänglich machen, wie es sich von ihm selbst her zeigt; dies ist auch der Sinn ihres Mottos: Zu den Sachen selbst! Dabei geht es aber der phänomenologischen Forschung nicht um die sich-zeigende

Sache allein, was lediglich zu trivialen Feststellungen führen könnte - an den Phänomenen soll vor allem herausgestellt werden, was sich bei ihrem Sich-Zeigen als vorgängig und unthematisch Verstandenes mitzeigt; z.B. Raum und Zeit in der Anschauung eines Seienden.

Der Wortsinn von "logos" ist "die Rede". Alles Reden bezieht sich ursprünglich auf Seiendes. Reden besagt: ... "Offenbar machen das, wovon in der Rede 'die Rede' ist" (SZ, S. 32). Echtes Reden macht das Beredete dem Hörer offenbar, und zwar so, wie sich das Beredete von ihm selbst her zeigt. Das ist die Wahrheit des logos, dass er Seiendes (wovon die Rede ist), aus seiner Verborgenheit herausnimmt und es als Unverborgenes sehen lässt.

Aus der Klärung von phänomen und logos wird der Begriff der Phänomenologie gewonnen. Heidegger definiert: "Phänomenologie besagt: Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen zu lassen" (SZ, S. 34).

Die eigentliche Phänomenologie beschränkt sich thematisch nur auf solches Gezeigte, das im Sich-zeigen zunächst und zumeist unbeachtet bleibt. Das Seiende selbst wird von jedem gesehen und beachtet - somit wird es von der Phänomenologie vernachlässigt. Was sich ebenfalls zeigt, aber unbeachtet bleibt, ist das Sein des Seienden. Vom Sein des sich zeigenden Seienden handelt die Phänomenologie, welche somit nichts anderes ist als die Methode der Ontologie.

Das Ergebnis dieser Erörterung ist überraschend. Vom Dasein wurde ausgesagt, dass es als Erschlossenheit, "Seinsverständnis" habe. Dieses Verstehen des Seins des Seienden gehört wesentlich zum Dasein. Darin liegt, dass das Dasein nicht nur dann und wann seinsverstehend ist, sondern immer schon Seiendes in seinem Sein versteht. Diese vom Dasein unablässliche, ursprüngliche "Tendenz" erweist sich nun aber zugleich als "Aufgabe philosophischer Disziplinen", nämlich der Phänomenologie und der Ontologie. Was im Dasein je und je schon geschieht - dass Seiendes auf sein Sein hin entworfen wird - ist ausdrückliche Aufgabe für Phänomenologie und Ontologie. Nun erst begreifen wir den Satz in der Einleitung von "Sein und Zeit": "Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist" (SZ, S. 12). Wir fügen bei: Dasein ist nicht nur ontologisch, sondern auch phänomenologisch. Nur weil das Dasein ontologisch ist, kann es überhaupt Wissenschaften ausbilden. Durch ontologische Erkenntnis werden die Grundbegriffe der Wissenschaften gewonnen, die sich zu einem Entwurf des Sachgebietes der betreffenden Wissenschaft vereinigen, in dem das Sein des zu erforschenden Seienden bestimmt ist (Natur, Geschichte). In der Wissenschaft bewegt sich das Dasein innerhalb des vorentworfenen Entwurfes und fördert theoretisch erkennend die Entdecktheit des thematischen Seienden. Alle Wissenschaft aber gründet in der vorgängigen Erschlossenheit des Seins des Seienden, welches das Dasein als ontologisches immer schon erschliesst. 18) Ontologie und Phänomenologie sind als philosophische Grunddisziplinen die Radikalisierungen der ursprünglichen Wesensverfas-

sung des Daseins. Dasselbe gilt nun aber auch für die Philosophie schlechthin. Diese ist nach Heidegger: ... "Universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt" (SZ, S. 38). Die Analytik der Existenz ist also Ausgangspunkt der phänomenologischen Ontologie, als welche Philosophie ist. Diese zentrale Stellung kommt ihr - wie schon a.a.O. aufgezeigt wurde - deshalb zu, weil das Seinsverständnis (Erschlossenheit) des Daseins überhaupt die phänomenologische Ontologie ermöglicht. Die Analyse des Seienden also, das Seinsverständnis hat (das Dasein nämlich), ist fundamentale Ontologie, d. i. Fundamentalontologie oder Philosophie der Philosophie. Auch diese ist im Dasein schon begründet, da dieses als Erschlossenheit sich selbst durchsichtig ist. Darum kann Heideggers Erkenntnistheorie gipfeln in den Sätzen: "Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik" (KW, S. 281). "Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur 'geschaffen' wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, geschieht im Dasein als solchem. Die 'Metaphysik' ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht. Die Metaphysik des Daseins, die sich in der Fundamentalontologie zur Ausbildung bringen soll, ist nicht als eine neue Disziplin im Rahmen der schon vorhandenen beansprucht, sondern in ihr bekundet sich der Wille zur Erweckung der Einsicht, dass das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht" (KW, S. 232).

4. DER MENSCH ALS SITTlich-MORALISCHES WESEN.

Im "Brief über den Humanismus" erwähnt Heidegger, dass ihn kurz nach dem Erscheinen von "Sein und Zeit" ein junger Freund fragte: "Wann schreiben Sie eine Ethik?" Jean Beaufret selber, an den der "Brief" gerichtet ist, schreibt an den Verfasser von "Ueber den Humanismus": "Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est de préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible" (Pl7, S. 104). Heidegger gibt wohl zu, dass "Sein und Zeit" den Eindruck erwecke, als ob es einer ergänzenden "Ethik" bedürfe. Er rät aber auch zu Misstrauen gegen alle Titel wie "Ethik, Logik etc.", die erst aufkamen, als das Denken im Schulbetrieb erstarrte. Die Vorsokratiker dachten ohne ausgebildete "Ethik" und "Logik" vielleicht ethischer und logischer als ihre wissenschaftlich geschulten Nachfolger. Ein wesentliches ethisches Denken kann sich nicht in Regeln und Imperativen erschöpfen. Das griechische Grundwort für Ethik bezieht sich – nach Heidegger – auf den "Aufenthalt des Menschen", nicht primär auf Lebens- und Sittlichkeitsmaximen. Dieser Aufenthalt des Menschen wird auch in "Sein und Zeit" gesucht. Die dort erarbeitete Fundamentalontologie ist vielleicht ethischer als alle "Ethik".

Eine eigentlich "ethische" Problematik liegt in "Sein und Zeit" vor im Kapitel "Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das 'Man'" (S. 114–130). In diesem Abschnitt der Fundamentalontologie wird Dasein als Mitsein untersucht, d. i. als Sein mit den Mitmenschen. Es erhebt sich somit die naheliegende Vermutung, an dieser Stelle den Ansatz zu einer Ethik der Heideggerschen Seinsphilosophie zu finden.

Heidegger geht von der Feststellung aus, dass Dasein und Welt wesensmässig zusammengehören (In-der-Welt-sein). Es gibt nicht ein Subjekt, dem nachträglich noch eine Welt als Stätte seines möglichen Wirkens "beigefügt" werden könnte: im Faktum Dasein liegt je schon das Faktum Welt. Im selben Sinne ist kein Ich zu denken, dem nachträglich noch Du und Wir zuteilwerden können. Die Anderen sind für das Dasein immer auch schon mit da – Dasein ist je inmitten von Mitdasein (Mitmenschlichkeit). Ich, Du und Wir sind nicht voneinander zu trennen. "Mitsein" ist ein Existenzial des Daseins, d. h. eine "kategoriale" Bestimmung, die wesensmässig mit dem Dasein gesetzt ist. Die Wesensverfassung des Menschen ist Mitsein mit anderem Dasein. Die Verbindung von Mensch und Mitmensch ist nicht ein Verhältnis, das das Dasein wollen oder nicht wollen kann. Der Mensch ist aus seinem Wesen heraus auf eine mitmenschliche Welt ausgerichtet.

Die existenziale Analyse untersucht das Dasein nicht in extremen Sonderzuständen, sondern vorerst in jener Seinsart, in der es sich zunächst und zumeist hält. Indem das Dasein in seiner nächsten Umwelt beschrieben wird, erscheint in erster Linie das Faktum seiner "Werktigkeit". Die nächste Umwelt ist die Werkwelt. Diese Welt wird konstalliert durch ein Insgesamt von Zeug; d. h. von "Dingen", die das Dasein in seiner Werktigkeit ge-

braucht; mit einem Wort: alle Dinge als Werkzeug.

Das Zeug verweist immer auf mögliche Träger und Benutzer. Mittels seiner tauchen im Gesichtskreis des Daseins der Hersteller und der Konsument auf. Darüber hinaus bringt es die ganze Werkwelt in Sicht, in der die allgemeine Produktion das Produzieren einzelner Gegenstände möglich macht. Von einem einzelnen Gegenstand des Gebrauchs her kann der ganze Wirkungszusammenhang der menschlichen Produktivität augenfällig gemacht werden - im einzelnen "Zeug" erscheint die totale Werkwelt. Diese Welt daseinsmässiger

Werkstätigkeit ist eine Mitwelt; sie wird durch die Gemeinschaftlichkeit des Menschen begründet. Arbeit ist ein soziales Tun. Sie verbindet die Menschen, schlägt Brücken von Individuum und schafft somit eine durch Gemeinschaftlichkeit bestimmte Welt.

Als neutrales Ding ist das Seiende "vorhanden". Als Instrument des werktätigen Besorgens kommt ihm "Zuhandenheit" zu. Vorhandensein und Zuhandensein sind Bestimmungsweisen der aussermenschlichen Welt. In der Sachwelt bezieht sich das Dasein auf ein unpersönliches Es, das in Gebrauch genommen, verwertet, nützlich gemacht und "besorgt" wird.

Mitdaseiendes - das Du oder die Gemeinschaft - ist niemals bloss vorhanden oder zuhanden. Mitdasein ist - wie das Dasein selbst, auf welches hin es mit da ist - auch und mit da. Die allgemeine Situation der Mitmenschlichkeit ist für jegliches Dasein gleich; Dasein ist je und je Gemeinschaftswesen. Diese "Gemeinschaft" ist nicht irgend etwas Substantielles, jenseits der Individuen; sie ist auch nicht die auszählbare Summe derer, die sie repräsentieren: ihr Bestehen erwächst aus der Faktizität, dass jegliches Dasein "auch und mit da" ist. "Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein" (SZ, S. 118).

Das In-der-Welt-sein des Daseins ist konstituiert und umfassen durch das Mitdasein der Anderen. Für das Dasein selbst sind charakteristisch: Offenheit und Bezogenheit auf eine mitmenschliche Welt. Keiner kann sich dieser Bindung entziehen. Auch der Einsame und der Vereinzelte kennen das Mitsein, wenngleich es die paradoxe Form des "Fehlens des Anderen" annimmt. Mitsein ist mit dem Dasein wesentlich gesetzt.

Aus dem Faktum des Mitseins erwächst die Frage, wie sich das Dasein des Mitdaseins annimmt, auf welche Weise es ihm begegnet und mit ihm umgeht. Für die Welt des "Zeug" wurde das werktätige Tun als Besorgen interpretiert. Das Mitsein kann nun nicht "besorgt" werden - denn das Mitdasein ist kein Zeug, kein Werk-Zeug, sondern selber ein Dasein. Deshalb untersteht es nicht einem "Besorgen", sondern der "Fürsorge".

Diese Unterscheidung von Fürsorge und Besorgen ist insofern nicht neu, als von jeher ein Unterschied zwischen dem Verhältnis Mensch-Mitmensch und dem Verhältnis Mensch-Ding oder Mensch-Werkzeug gemacht worden ist. Als Beispiel sei hier auf das Grundpostulat der Kantischen Ethik hingewiesen: diese gipfelt bekanntlich in der Forderung, dass der Mensch den Menschen niemals

als Mittel (Werkzeug), sondern als "Zweck an sich selbst" zu betrachten habe. Aus dem Pathos dieser Vorstellung entspringt erst der kategorische Imperativ mit seinem "Du sollst!" und der Aufforderung zu einem allgemeingültigen Leben, in dem die Grundsätze unseres Handelns zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnten.

"Fürsorge" des Daseins gilt in der Heideggerschen Philosophie als eine existenziale Bestimmung. Dies bedeutet, dass das Dasein in seinem Existieren stets unter dem Gesichtspunkt eines fürsorgenden Mitseins betrachtet werden muss. Ähnlich wie das Alleinsein nicht gegen das Mitsein überhaupt spricht, können auch die Weisen des Gegeneinanderseins, das Aneinander-Vorbeigehen, das Einander-nichts-angehen etc. kein Einwand gegen die originäre Fürsorglichkeit des Daseins sein, obwohl sie im alltäglichen und durchschnittlichen Mit-einandersein im allgemeinen dominieren. Weil in der Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit der Mensch seine eigensten Möglichkeiten verfehlt, nicht erkennen und nicht ergreifen kann, geht er am Mitmenschen vorbei. Die Nichterfülltheit seines mitmenschlichen Seins bedingt aber auch die Unfähigkeit, wesentlich zu werden. Die eigentlichen Möglichkeiten des Daseins haben die Bedeutung von Realisierungen des eigentlichen Mitseins; "Die Entschlossenheit bringt das Selbst... in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenen und stösst es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen" (SZ, S. 298). Selbstwerden heisst also auch, durch gemeinschaftliches Tun oder Leben in den Besitz seiner selbst zu gelangen. Der Aufsprung in die eigene Existenz führt durch das Medium des Mitseins - das Ich wächst am Du, die Individualität wird sich selbst geschenkt in der Hingabe an überindividuelle Werte und Wesenheiten.

Heidegger nennt zwei extreme Weisen der Fürsorge des Daseins, das Einspringen und das Vorausspringen. Einspringende Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dadurch wird dieser aus seiner Stelle geworfen - nicht selten wird er zum Abhängigen und Beherrschten. Einspringende Fürsorglichkeit macht den Anderen zum "Objekt"; "liebend" beraubt sie ihn seiner Unabhängigkeit und Subjekthaftigkeit. Diese Weise des Mitseins kann sich in den Beziehungen Eltern-Kind, Mann-Frau, Freund-Freund etc. realisieren - in allen Fällen ist das Für-den-anderen-einspringen (sofern dies nicht durch seine Lebensuntüchtigkeit gefordert wird) ein uneigentliches Mitsein. Dieses gewinnt seine Eigentlichkeit erst in der vorausspringenden Fürsorge, die durch Rück-sicht und Nachsicht geleitet wird. Vorausspringende Fürsorglichkeit eilt dem Anderen voraus, räumt die Hindernisse seines Selbstwerdens hinweg und macht ihm den Weg frei zum eigenen Selbst. Letztlich wird sie geführt durch den Willen, die Integrität des Anderen zu fördern, zu schützen und zu bewahren. Der Andere gilt als sein eigener Selbstzweck - sein Werden soll ihn zu sich selbst bringen, nicht zu jener Vorstellung, die das fürsorgende Dasein sich etwa macht.

Dasein ist als fürsorgendes Mitsein ja in einer Welt von zu befürsorgenden Mitdaseinenden. Das Verständnis für die Eigentümlichkeiten des Mitdaseins erwächst ihm aus dem Verständnis seiner selbst, resp. das eine stützt und begründet das andere. Selbst- und Fremdverständnis sind nicht voneinander zu

trennen. Sich selbst erschliessen heisst zugleich, die zu besorgende und zu befürsorgende Welt erschliessen, in der das Dasein - angesichts der Mitdaseienden - sein kann. Diese Art von Erschlossenheit (Existenzial) ist nicht erst aus "Erkennen" oder "Einfühlung" abzuleiten - sie ist gleichsam ein Hell- und Durchsichtigwerden des primären Mitseins. 19)

Das alltägliche Dasein ist Dasein im Modus der Uneigentlichkeit. Ist somit auch das Mitsein der Alltäglichkeit uneigentlich? Diese Annahme wird durch Heideggers Ausführungen bestätigt. Das alltägliche Mitsein spielt sich ab in der Welt besorgender Werkstätigkeit. Innerhalb dieser geht es dem Dasein in seinem Mitsein vor allem um die Abständigkeit. Ständig sorgt es sich um seinen Unterschied gegen die Anderen - "Sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, dass das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten" (SZ, S. 126). Abstand-haben-wollen - als Herrschen, Dienen oder Streben nach Gleichsein - ist ein Charakteristikum des alltäglichen Miteinanderseins. Unter dieser Perspektive erscheint das menschliche Zusammenleben als unablässiger, heimlicher und offener Kampf. Alle messen sich an allen. Woher kommt dieses strebende Sich-messen?

In der öffentlichen Umwelt ist jeder Mensch wie der Andere - er ist vertretbar und auswechselbar. Die Öffentlichkeit braucht den spezifisch Einzelnen nicht. Das Individuum geht ein in die Unauffälligkeit und Unausdrücklichkeit. Die Diktatur des Man schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. Dem Man geht es wesentlich um die Durchschnittlichkeit - die Seinsmöglichkeiten des Daseins werden eingeebnet; Ausnahmen sind Feinde des Man. In der Durchschnittlichkeit und Einebnung des Man wird alle Echtheit und Ursprünglichkeit verdunkelt. Das Dasein selber, zu dessen positiver Verfassung das Man gehört, existiert in ihm nicht als Ich-Selbst, sondern als Man-Selbst, was Selbstzerstreuung und Selbstvergessenheit bedeutet. Als Man-selbst ruht das Dasein nicht in auf auf sich selbst - sein Fundament ist das anonyme "Andere". Um auf sich selber zurückzukommen, muss es Verdeckungen und Verhüllungen wegräumen, die Welt eigens entdecken und sich nahebringen und jene Vorstellungen zerbrechen, durch die es von sich selbst gleichsam abgeriegelt ist.

An dieser Stelle muss die Frage auftauchen: Handelt es sich tatsächlich hier um einen "ethischen" Gedankengang? Fällt die Heideggersche Untersuchung des Mitseins überhaupt in den Bereich der Ethik, Moral und Sittenlehre? 20) Es wird angedeutet, dass das Mitsein (wie das Dasein selbst) zwei Modi kennt: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Das alltägliche Miteinandersein, in dem sich das Dasein zunächst und zumeist hält, ist uneigentlich - Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit sind eins. Soll das Mitsein eigentlich werden, so muss das Dasein selbst in den Modus der Eigentlichkeit gelangen. Dadurch wird es im Ganzen betroffen - es geht nicht an, lediglich sein Mitsein "verbessern" oder vertiefen zu wollen. Soll also das Dasein für eigentliches Miteinandersein tauglich werden, so müsste es "vorerst" zu einem eigentlichen Selbst

werden können. Heidegger gibt darum keine Postulate oder "Wünschbarkeiten", die dem Dasein, wo immer es auch steht, vorgesetzt werden sollen. Er stellt lediglich fest, dass das Dasein zunächst und zumeist in der Seinsart der Alltäglichkeit ist, zu welcher wesensmässig uneigentliches Mitsein gehört. Hieraus ergibt sich zwangsläufig die Vermutung, dass eigentliches Mitsein nur für eigentliches Selbstsein möglich ist. Damit verbindet Heidegger keineswegs den Appell: "Werde, der Du bist!" Die existenziale Analyse ist phänomenologisch und hebt nur ans Licht, was sich am Seienden (d.h. das Dasein) von ihm selbst her zeigt. Es handelt sich demgemäss um eine bloss aufweisende Gegenüberstellung, die das Sichtzeigende in den Blick bringt. Und dennoch ist schwerlich zu bestreiten, dass ein Vergleich zwischen uneigentlichem und eigentlichem Selbstsein immer zu Gunsten des letzteren ausfallen wird, da es stets als das höhere Gut empfunden wird. Insofern nun "Ethik" eine Lehre von den höheren und höchsten Gütern, die anzustreben sind, ist, erscheint das eigentliche Selbstsein als ein ethischer Wert. Es ist der Inhalt des einzigen "Du sollst", vor welches der Mensch durch die Heideggersche Seinsphilosophie - d.h. durch die Existenz selbst - gebracht wird. Die Erfüllung aller übrigen sittlichen Forderungen wird fragwürdig, solange nicht diese eine - die fundamentale - erfüllt ist. Alle ethischen Regeln und Maximen sind und bleiben oberflächlich, solange sie nicht in der Tiefe des eigentlichen Selbstseins verankert werden können.

Wer kann nun an das Dasein mit dieser Forderung des "Du sollst" (Selbstwerdung) herantreten? Von Gott ist hier nicht zu reden; Heideggers Philosophie entscheidet "durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ... weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott" (WdG, S. 28). Da es nun nicht Gott ist, von dem das "Du sollst" ausgeht, muss es aus dem Menschen selbst her kommen. Bei Kant ist es die Stimme des Gewissens, die zur Erfüllung des kategorischen Imperativs aufruft. In gleicher Weise ist es der Ruf des Gewissens, in dem Heidegger eine daseinsmässige Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnens erkennt.

Das Gewissen ist für die Heideggersche Seinsphilosophie der Zeuge, dass das Dasein jenseits des Man eigentlich sein kann. Die Stimme des Gewissens zeigt und bezeugt das eigentliche Selbstseinkönnen. Das Gewissen hat verstehenden und erschliessenden Charakter. Es gibt sich kund als Ruf, welcher selbst ein Modus der Rede ist. Durch das Gewissen wird das Dasein aufgerufen zu eigenstem Schuldigsein. Soll der Gewissensruf wirksam werden, dann muss ihn das Dasein verstehen - es muss ihn anrufverstehend hören können. Zur Bedingung des Anrufverstehens gehört das Gewissenhabenwollen. Dieses selbst ist begründet in der Entschlossenheit, in der die Wahl des Selbstseins gewählt wird (SZ, § 54).

Wenn irgendwo in der Heideggerschen Analyse, so glauben wir uns hier auf ethischem Felde zu bewegen. Es häufen sich hier Begriffe von anscheinend "ethischem" Charakter wie "Gewissen", "Schuld", "Gewissenhabenwollen". Und doch wäre es verfehlt, in diesem Zusammenhang an Ontisch-Sittliches oder Moralisches zu denken. Die von Heidegger verwendeten Ausdrücke sind durchwegs "ontologisch" gemeint. Das "Gewissen" ist hier

keineswegs Sachwalter eines abstrakten Sittengesetzes oder gar der Rechte des Mitmenschen und der Gemeinschaft. Im Heideggerschen Gewissen spricht das Dasein zu sich selbst und über sich selber. Es handelt sich sozusagen um ein "internes" Ereignis, das primär nichts über mögliche sittliche und unsittliche Verhaltungen aussagt. Im Gewissen geht es nur um das eigentliche Seinkönnen des Daseins. Der Ruf des Gewissens ruft das Man-selbst des besorgenden Mitseins an - ruft es in seinem Verfallensein auf sein Selbst hin an. Dabei hat der Ruf keinen "Inhalt", der sich im Gespräch mitteilen liesse. Er benötigt dies aber ebensowenig wie die sprachliche Verlautbarung, denn Rufer und Angerufener des Gewissens sind identisch. "Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst" (SZ, S. 275). Was ist der Sinn dieses Rufes?

Dasein ist in die Welt (in sein Da) geworfen. Es existiert faktisch. Dass es da ist, erschliesst ihm die Stimmung. Dieses Erschliessen der Stimmung wird oft und zumeist vom Dasein übergangen. Das Dasein flieht in das Man, flüchtend vor der Unheimlichkeit, in der sein vereinzelt In-der-Welt-sein offenbar ist. Die Angst erschliesst die Unheimlichkeit des In-die-Welt-geworfenseins, die Bedrohtheit des eigenen Seinkönnens. Der Rufer des Gewissens (das Dasein) ist das in seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein, das die Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins ausspricht. Er enthüllt angstvoll das eigenste Seinkönnen des Daseins. Sein Rufen selbst ist unheimlich. Alle vormeintlichen Sicherungen des Daseins brechen in seinem Schweigen zusammen. Das Dasein wird aus dem Grunde seines Seins gerufen.

Das Zurückrufen aus der selbstvergessenen Verlorenheit und das Vorrufen in seine eigensten Möglichkeiten kann das Dasein hören. Das Verstehen dieses Hörens bedeutet: Sich entwerfen auf eigenstes Seinkönnen. Demnach ist das Gewissen der "Ruf der Sorge". Diese wird von Heidegger charakterisiert als: Sich vorweg (Entwurf)... schon sein in (Geworfenheit)... Sein bei (der Welt - Verfallen). Das Gewissen ruft das verfallene Dasein zu seinem eigensten Seinkönnen vor. Als Vorrufen zeigt es seine Abkunft aus der Sorge (Sich-vorweg-sein!). Das Gewissen ist (wie das Dasein selbst) je meines. Sorgend ruft jegliches Dasein sich selbst im Hinblick auf eigenstes Seinkönnen.

Zur Gewissenserfahrung gehört die Erfahrung des Warnens und Rügens. Man spricht von "guten" und "schlechtem" Gewissen. Das Gewissen wird erlebt als kritische Instanz, deren Kritik allgemein auf Schuld des Daseins hinweist. Das Gewissen und sein Ruf scheinen verknüpft mit einem Schuldigsein des Daseins. 21)

Das Dasein wird im Wissensruf als Ganzes - als Besorgendes In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen - an- und aufgerufen. Nicht einzelne Möglichkeiten des Daseins werden vom Rufe "mitgeteilt" - das ganze des eigentlichen Seinkönnens gibt sich kund. Der Anruf wird eigentlich und richtig verstanden, wenn er auf das Dasein als Ganzes bezogen wird. Der Ruf kommt aus der geworfenen Vereinzelung und teilt auch diese mit. Er erschliesst das faktische Seinkönnen in der Geworfenheit. Er ruft zurück (aus allen Selbsttäu-

schungen) in die faktische Geworfenheit - er ruft vor in die Möglichkeit des eigensten Seinkönnens. Wo aber sieht Heidegger hierin das Phänomen "Schuld"?

Die im Gewissen gemeinte Schuld des Daseins hat weder Bezug auf ein Sollen noch auf ein Gesetz. "Schuldig" bedeutet für Heidegger im formalsten Sinne: Es gibt ein "Nicht", das behoben sein könnte. Irgendetwas ist nicht - es würde in mir liegen, dies zu beheben; tue ich dies nicht, dann bin ich der Grund dieses Nicht - ich bin daran schuld, bin schuldig.

Dasein ist geworfen (Faktizität) und existiert (Entwurf) verfallend. Das Dasein hat sich nicht selbst in sein Da gebracht (Geworfenheit). Hinter die Geworfenheit kann es nie zurückkommen. Als Geworfenes (in sein Da) ist es sich selbst überantwortet als Grund seines Seinkönnens. Es ist in seiner Geworfenheit so, dass es sich auf Möglichkeiten entwirft. Dabei wird es seinen Grundes nie mächtig - die Möglichkeiten bleiben an Mächtigkeit und Tragfähigkeit hinter dem Grunde zurück; der Entwurf schöpft nie alle Möglichkeiten aus. Dieses Zurückbleiben und Nicht-Ausschöpfen ist ein ursprüngliches Nicht im Dasein. Als Selbstsein ist Dasein sein Grund, den es übernommen hat. Im Entwurf bemächtigt es sich seiner selbst als Grund, ohne dies je ganz tun zu können - es bleibt je und je ein Nicht. Der Entwurf entwirft das Dasein auf Möglichkeiten. Das Existieren in diesen oder jenen Möglichkeiten besagt: In anderen Möglichkeiten nicht zu existieren. Auch der (konkrete) Entwurf konstituiert ein Nicht im Dasein. Weil das Dasein frei ist für Möglichkeiten, ist es auch frei für das Nicht-Wählen von Möglichkeiten. Jede Wahl ist Auswahl. Indem etwas gewählt wird, wird etwas nicht gewählt.

Geworfenheit und Entwurf begründen, dass im Dasein so etwas wie 'Nicht' ist und sein kann. Sorgend - d.h. sich aus der Geworfenheit entwerfend - begründet das Dasein 'Nicht'. Als Grund für ein Nicht ist es schuldig. Gemäss dieses eigentümlichen Schuldbegriffes ist für Heidegger das Dasein "jenseits von Gut und Böse" je und je schon schuldig als Grund für ein Nicht in sich selbst. Dieses Schuldigsein wird in der Alltäglichkeit verschlossen gehalten. Das Gewissen aber gibt sich dieses Schuldigsein zu verstehen. Es ruft. Sein Ruf ist 'Ruf der Sorge'. Es bringt das Dasein vor seine Schuld, es zurückrufend aus dem Man in die Unheimlichkeit des eigensten Seinkönnens in der Vereinzelung.

Das Gewissen ruft dem Dasein nicht nur zu, dass es schuldig ist, sondern ruft es auch auf zum Schuldigsein. Dies bedeutet: Dasein wird aufgerufen, sein je schon faktisches Schuldigsein eigentlich zu übernehmen. Seine Möglichkeiten auf Grund der Geworfenheit eigentlich ergreifen, heisst eigentlich schuldig werden. Der Gewissensruf verlangt das Sich-entwerfen auf das eigenste eigentliche Schuldigwerdenkönnen. Versteht es den Ruf - in der Bereitschaft zum Angerufenwerdenkönnen - dann hat das Dasein seine eigenste Existenzmöglichkeit (vorlaufende Entschlossenheit zum Tode!) gehört und sich selbst gewählt. Diese Wahl 'wählt' das eigentliche Sein zum Tode. Aber das Rufverstehen selber ist

schon ein Wählen. Was es wählt, ist "das Gewissen-haben als Freisein für das eigenste Schuldigsein...Anrufverstehen besagt Gewissenhabenwollen" (SZ, S.288). Das Anrufverstehen eröffnet dem Dasein die Möglichkeit, gemäß dem eigenen Selbst zu "leben" und damit "eigentlich schuldig zu werden". Das Gewissen bezeugt dem Dasein, dass es eigentlich sein kann. Das ist die ursprünglichste und eigentlichste Erfahrung von Gewissen. 22)

Anrufverstehen ist eine Weise des Verstehens überhaupt. Als solches ist es zugleich auch eine Weise der Erschlossenheit des Da des Daseins. Erschlossenheit wird aufgegliedert in Verstehen, Befindlichkeit und Rede. Verstehen meint existenziell "sich entwerfen auf die je eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens" (SZ, S.295). Dieses Verstehen liegt auch im Anrufverstehen (für das Gewissen). Die Stimmung, die diesem Verstehen zugehörig ist, ist die Angst. Das Dasein wird vor die Unheimlichkeit seiner selbst als In-der-Welt-sein gebracht. "Das Gewissen-haben-wollen wird Bereitschaft zur Angst" (SZ, S.296). Schweigend (Rede) ruft das Gewissen dem Anrufverstehen (Verstehen) die angstvolle (Befindlichkeit) Unheimlichkeit zu.

Als Ganzes genommen finden sich also nach Heidegger im Gewissen: Verstehen auf faktisches Seinkönnen, Angst und Verschwiegenheit. Die so konstituierte eigentliche Erschlossenheit des Daseins wird genannt: die Entschlossenheit.

Insofern das Dasein entschlossen ist, ist es wahr in seiner wesenhaften Erschlossenheit. Diese Wahrheit ist 'Wahrheit der Existenz'. Erschlossenheit des Da des Daseins besagt: erschlossen sein von Welt, In-sein und Selbst. 23) Dasein ist in und bei der Welt besorgend - es geht verfallend in dieser Welt auf, verliert sich im Man. Damit wird ihm sein In-der-Welt-sein uneigentlich erschlossen. Durch die Entschlossenheit kommt es zurück auf seine Eigentlichkeit; es erschliesst eigentlich Welt, In-sein und Selbst. Sein Besorgen des Zuhandenen, sein Fürsorgen des Mitdaseins wird aus dem eigensten Selbstsein durch die Entschlossenheit bestimmt.

Zu sich selbst entschlossen sein bedeutet entschlossen sein zu Welt und Mitsein. 24) Im Entschluss entwirft sich das Dasein je und je als Ganzes zu faktischen Möglichkeiten. Entschlossenheit macht eigentliches Existieren möglich. Im Man "wird das Dasein gelebt". Zum Man gehört die Unentschlossenheit des Daseins, oder besser gesagt: die Verschlossenheit. Entschlossen wählt das Dasein sein eigenstes Seinkönnen im Sinne der Eigentlichkeit; dies vollzieht sich faktisch im Existieren in der Situation. Situation als "Lage" des Daseins umfasst die Summe der existenziellen Möglichkeiten, die in einem erschlossenen Da (Hier und Jetzt) gegeben sind. Für sein jeweiliges Da entschlossen, "sieht" das Dasein die Möglichkeiten, die es existierend sein kann. Hierin liegt auch das eigenste Seinkönnen des Daseins begründet. Eigenstes Seinkönnen kann nur in einer faktischen Situation sein. Der Gewissensruf ruft in die Situation vor. Das Gewissen bezeugt faktisches, eigenstes Seinkönnen in der Situation.

In der Entschlossenheit liegt die Eigentlichkeit der Sorge. Entschlossenheit

ist "verschwiegenes, angstbereites Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein" (SZ, S. 297). Die Entschlossenheit entschliesst sich zur Übernahme des daseinsmässigen Schuldigseins. Schuldig ist das Dasein "zeit seines Lebens". Diese Ständigkeit der Schuld wird in der sich selbst durchsichtigen Entschlossenheit erfahren. Damit erschliesst sich das Dasein als ständig schuldig "bis zu seinem Tode". Die Entschlossenheit "sichtet" somit den Tod - als eigentliche läuft sie vor zum Tod im vollständigen Erschliessen des daseinsmässigen Schuldigseins, das sie in der Situation auf sich nimmt. Entschlossenheit ist demgemäss wesentlich "vorlaufend". Wenn das ursprüngliche Sein des Daseins ein Sein zum Tode ist (SZ, § 51), so gilt dies in ausgezeichnete Weise für die vorlaufende Entschlossenheit. In der vorlaufenden Entschlossenheit entwirft sich das Dasein auf sein eigenstes Schuldigseinkönnen.

Die vorlaufende Entschlossenheit macht erst das Dasein frei für sein "Leben". Durch sie gelangt das Dasein in den Besitz der Wahrheit seiner Existenz. Die je faktische Situation kann aus dieser Wahrheit und Freiheit bewältigt werden. Das Dasein hält sich frei und offen für ein entschlossenes Seinkönnen. Weil es die Möglichkeit des Todes in sich aufgenommen hat, wird es frei für seine faktischen Möglichkeiten überhaupt. Der Tod, als gewiss und unbestimmt aufleuchtend in der Angst, ermöglicht als "Zielpunkt" am Horizont das faktische Streben des Daseins.

Wenn es sich hier überhaupt noch um ethische Problematik handelt, dann bedeutet die Entschlossenheit zur Situation eine entscheidende Zuspitzung des ethischen Problems. Aber befinden wir uns noch im Bereich der Ethik? Wir gingen aus von der Gegenüberstellung von uneigentlichem und eigentlichem Mitsein. Obwohl Heidegger jeglichen Wertungsgedanken von seiner Analyse fernhält, glauben wir in ethischer Hinsicht das eigentliche Mitsein (Rücksicht, Nachsicht) gegenüber dem uneigentlichen Mitsein als "höhere Gut" ansetzen zu dürfen. Wenn es in den Möglichkeiten des Daseins liegt, eigentlich oder uneigentlich mit zu sein, so ist zweifellos das erstere das "Wünschbare". Nach Kant antwortet die Ethik auf die Frage: Was soll ich tun? Aus Heideggers Argumentation jedoch erwächst eher die ethische Frage: Wie soll ich sein?, welche, wie wir anzunehmen geneigt sind, mit dem Hinweis auf die Möglichkeit des eigentlichen Mitseins beantwortet werden muss.

Eigentliches Mitsein ist aber nur eine "Konsequenz" des eigentlichen Selbstseins. Die Forderung nach dem eigentlichen Mitsein verwandelt sich deshalb in die fundamentalere nach dem eigentlichen Selbstsein. Wer aber ist die ethische Instanz, die diese Forderung aufstellt? Nach Heidegger ist es das Gewissen selbst, durch dessen Ruf das Dasein sich selber zu seinem eigentlichen Sein aufruft. Aus sich selbst heraus "verlangt" das Dasein nach einem eigentlichen Sein, worin - wie oben dargelegt - auch das eigentliche Mitsein beschlossen ist. In diesem Sinn ist also das Dasein in seinem Grunde wesentlich ethisch; die Grundforderung, die allen sittlich-moralischen Teilforderungen vorausgeht, kommt aus dem Dasein selbst über das Dasein selber. Solange das durch den Gewissensruf (und sein Vorstehen) eingeleitete Eigentlichwerden nicht zum Zuge gekommen ist, ist das Da-

sein noch garnicht in die "Dimension" ethischer Möglichkeiten eingedrungen. Solange dem Dasein noch nicht sein Da in der eigentlichen Erschlossenheit (Entschlossenheit) erschlossen ist und es in der Wahrheit der Existenz steht, ist überhaupt nicht einzusehen, wie es in vollen Ausmasse "verantwortlich" handeln soll. Die eigentliche Erschlossenheit - als Entschlossenheit zu sich selbst, Welt und Mitsein - ermöglicht erst die Erfüllung jener Forderungen, die sich dem Dasein aus seiner Situation heraus stellen. Alles "Du sollst" ist nach Heidegger ein Sollen in Situation. Andererseits ist jede Situation einmalig. Die konkrete Einmaligkeit der jeweiligen Situation vermag nie in allgemeine Sittlichkeitsmaximen einzugehen. Der einzige Richter über Erfüllung oder Nicht-Erfüllung des in der Situation Aufgegebenen ist das Dasein selbst, resp. das Gewissen, das das Dasein zur entschlossenen Übernahme der Situation (resp. der in ihr enthaltenen Aufgaben) aufruft. 25)

Die traditionellen Begriffe von "Gut und Böse" versagen in dieser Problemstellung von vornherein. Die Analyse zeigt nur: "Es gibt" uneigentliches (Alltäglichkeit) und eigentliches Sein des Daseins. Eigentliches Sein ist möglich und vom Dasein selbst gefordert (Gewissen). Durch Anrufverstehen des Gewissens (Zuhören vom Man und Hinhören auf die schweigende Rede des Gewissens) kann sich das Dasein in seine Situation bringen. Existieren in der Situation ist eigentliches Existieren. Als solches ist Dasein seine eigentliche Erschlossenheit.

Ist unsere Analyse berechtigt, so gehört auch noch die Erschlossenheit zu den "ethischen" Phänomenen. Erschlossenheit ist aber "ursprüngliche Wahrheit" der Existenz. "Wahrsein" bedeutet also für das Dasein: entschlossen in der Situation sein. Das "Gute" ist das (ursprünglich) "Wahre". Erschlossenheit als Offenbarkeit von Seiendem ist mit dem Seinsverständnis (Enthülltheit des Seins des Seienden) überhaupt gegeben. Somit führt das Problem der Erschlossenheit auf das der Enthülltheit des Seins.

Erst auf dieser Basis können wir jene Beiträge zur Ethik verstehen, die Heidegger im "Brief über den Humanismus" liefert. Hierin wird die "Ethik" (ebenso wie die "Ontologie") als Schulwissenschaft abgelehnt. Die Vorsokratiker haben ohne "Ethik" ethischer gedacht als etwa die kunstfertigen Abhandlungen des Aristoteles. Als Beispiel interpretiert Heidegger den Spruch des Heraklit, welcher gewöhnlich übersetzt wird: "Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon" (Pl⁷, S. 106). Heidegger will nun "ethos" übersetzt haben als "Aufenthalt, Ort des Wohnens". "Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wohnen gehört" (Pl⁷, S. 106). Dies wäre nach Heraklit der "daimon", der Gott. Somit lautet der Spruch: "Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe Gottes" (Pl⁷, S. 106), oder: "Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Ungeheuren)" ("ethos anthropos daimon") (Pl⁷, S. 109).

Eine ursprünglich gedachte Ethik müsste nun nach Heidegger den "Aufenthalt

des Menschen" bedenken, und dies bedeutet: Denken der Wahrheit des Seins. Hierin liegt aber das Anliegen der Fundamentalontologie von "Sein und Zeit". Durch diesen Hinweis Heideggers sehen wir uns in unserer Interpretation bestärkt, dass "Sein und Zeit" auch "ethisch" (im ursprünglichsten Sinne!) ist. Würden wir Ethik als "Sitten- und Morallehre" fassen, so würde unsere Interpretation unter das ausdrückliche Verdikt Heideggers fallen; denn: "Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie" (PlW, S.110). Jones "ethisches" Denken jedoch, das aus der Erschlossenheit (Wahrheit der Existenz) denkt, bleibt im Rahmen der Heideggerschen Seinsphilosophie gültig. Und so lässt sich vielleicht das Wesen von "Gut und Böse" ursprünglich aus der Tatsache der "Lichtung des Seins" fassen.

"Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der blossen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht in der Bösartigkeit des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist" (PlW, S.112). Im Sein selber als dem "Strittigen" wagt das Heile und das Grimmige. Warum aber ist das Sein "strittig"? Weil in ihm zugleich das Nichten wagt, d.h. das Nichts nichtet. Das Geschehen des Nichtens "ereignet sich" in der Angst (siehe S.19 ff.). Alles Verneinen (in Tat, Wort oder Gedanke) gründet im Nichten selbst. Dasein existiert heisst: Dasein existiert. Als solches wird es eksistent vom Sein (und vom Nichts) "in Anspruch genommen. Da alle Verneinung (als Anerkennung und Bejahung des Nichten des Nichts) aus dem Sein selbst kommt, bestimmt dieses "Positivität" oder "Negativität" des Menschseins. "Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm" (PlW, S.114). Aus dem Sein selbst, in dessen Wahrheit der Mensch eksistiert, kommen dem Menschen seine Weisungen zu. Diese sind die einzig wesentlichen Regeln und Gesetze.

Vor aller "Ethik" steht die Analyse des Verhältnisses Sein-Dasein. Eigentliches Selbstsein ist eigentliches Mitsein und somit auch "Gut-sein". Das "Gute" besteht in der Eigentlichkeit des Selbst. 26) Als eigentliches aber ist das Selbst in einem eigentlichen Bezug zur Offenbarkeit des Seienden in seinem Sein gebracht. Dem erschlossenen Dasein weist das Sein "Regeln" zu. In der Erschlossenheit hat das Dasein die Durchsichtigkeit seiner selbst, des In-seins und der Welt gewonnen. Aus dieser ungetrübten Sicht gelingt das der einmaligen Situation angemessene Handeln. Dieses ist nicht nur das Bewirken einer Wirkung. Sein Wesen ist Vollbringen. "Vollbringen heisst: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, diēss hervorg eleiten, producere. Was jedoch vor allem 'ist', ist das Sein" (PlW, S.53). Das der Situation angemessene Handeln "vollbringt" das Sein, des Daseins sowohl als auch des Seienden überhaupt.

Der uneigentlichen Seinsweise der Alltäglichkeit (Verfallen) bleibt die Situation verschlossen. Das Sein selbst bleibt in der Verschlossenheit - nur das Seiende drängt sich auf. Ein eigentlicher Bezug zum Sein (des Mitdaseins und des Seienden überhaupt) ist in dieser Seinsweise nicht

denkbar. Hierzu müsste das Dasein erst eigentlich, d.i. offen werden für den Anspruch des Seins. Dies ereignet sich im Erlebnis der Angst, in welchem durch die Erfahrung des Nichts das Sein erfahren wird.

Heideggers Lehre bietet so eine eigentümliche "Fundamentalethik", indem sie die Bedingungen der Möglichkeit von so etwas wie ethisches Verhalten überhaupt herstellt. Diese liegen in jenem Bezug des Daseins zum Sein, der in der Fundamentalontologie als Eigentlichkeit charakterisiert wird. Wenn sich auch Heideggers Philosophie über die "Ordnung der Güter und Werte" ausschweigt, lässt sie doch keinen Zweifel, dass der erste "Wert" - und somit die Bedingung aller übrigen Werte - das eigentliche Selbstsein ist. 27) Heidegger muss den Wertgedanken gänzlich ablehnen, weil er alle Werthaftigkeit im eigentlichen Selbst konzentriert hat. Das sich in der Situation realisierende Selbst ist der Wert an sich. Dies ist jedoch nicht solipsistisch gedacht, da es der Anspruch des Seins selbst ist, der sich im eigentlichen Selbstsein durchsetzt. 28)

Um dieses eigentliche Selbst in seiner ethischen Bedeutung zu verstehen, darf man sich wohl von den ihm zugeordneten Titeln "Entschlossenheit", angstbereites Sein zum Tode, Übernahme der Verantwortung in der Situation etc." leiten lassen, vorausgesetzt, dass man sich deren seinsphilosophischen Sinn vor Augen hält. Entschlossenheit ist nicht so sehr "Wille" wie Aufgeschlossenheit, nämlich eigentliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. Hierzu ist allerdings zu sagen, dass das eigentlich erschlossene Dasein auch weiss, was es inmitten des Seienden will. Sein zum Tode ist keine Todesverachtung und auch kein Suchen des Todes - es ist Wissen und Sehen der Endlichkeit des Daseins. Als endliches hat das Dasein in Situationen zu existieren - nur in Situationen kann es sein, was es ist. Existenz selbst ist je und je "être en situation", wobei es dem Dasein stets um sein Sein geht - aus dieser Aufgegebenheit erwachsen alle Aufgaben, die sich einem existierenden Wesen im Ablauf seines "Lebens" stellen können.

8. DER MENSCH ALS PRAKTISCH-TÄTIGES WESEN.

Der Mensch als praktisch-tätiges Wesen steht im Brennpunkt einer breit angelegten Analyse in "Sein und Zeit". Diese beindet sich geradezu an erster Stelle in den Erörterungen des In-der-Welt-seins als Grundverfassung des Daseins. Auch die Untersuchungen über die "Weltlichkeit der Welt" und die "Umwelt des Daseins" sind spezifisch auf den Menschen in seiner praktischen Tätigkeit zugeschnitten. Um dies klar ans Licht heben zu können, müssen wir ein Stück weit dem Heideggerschen Gedankengang folgen.

Alles, was über das Existieren des Daseins ausgesagt werden kann, gründet letztlich im In-der-Welt-sein. Dieses ist die fundamentalste Verfassung des Daseins. Alle daseinsmässigen Seinsbestimmungen gewinnen erst ihre Kontur auf Grund der einheitlichen Seinsverfassung des In-der-Welt-seins, welches gleichsam das a priori des Daseins ist. Wie ist der Mensch (d.h. das Dasein) in der Welt? Dasein ist nicht in der Welt wie ein Ding in einem Ding, wie ein Vorhandenes in einem Vorhandenen (z.B. ein Stein in einer Schachtel). Dasein ist existierend in der Welt - daseinsmässiges "In-sein" ist ein Existenzial. Sein Bedeutungsgehalt wird gefüllt durch die Verben: gewohnt sein, vertraut sein, etwas pflegen, sich aufhalten bei..., wohnen etc. Dasein als In-der-Welt-sein erweist sich also als "wohnen in und bei..." (der Welt), "vertraut sein mit"...(der Welt) und "pflegen von..." (innerweltlich Seiendem). Insofern das Dasein In-der-Welt-sein ist, ist es je schon bei den "Dingen", bei innerweltlich Seiendem. Stein, Blume und Tier kennen kein In-der-Welt-sein, obwohl sie innerweltlich vorfindbar sind. Nur der Mensch kann bei innerweltlich Seiendem sein; er ist dies auch faktisch je und je. Dasein ist dergestalt in der Welt, dass es mit innerweltlich Seiendem zu tun hat, etwas herstellt, pflegt, verwendet, aufgibt, etwas unternimmt, durchsetzt, erkundet etc. Diese Weisen des In-der-Welt-seins werden als Ganzes genannt: das Besorgen. Besorgen als Existenzial meint die Seinsweise des Daseins zum Innerweltlichen, mit dem es umgeht und das es gebraucht. Die Welt des Gebrauchs, des Hantierens mit den "Dingen" ist die Umwelt. Der primäre Umweltsbezug des Daseins ist das hantierende In-Gebrauch-nehmen der "Dinge", das vorläufig als Besorgen charakterisiert worden ist.

Das In-der-Welt-sein ist nicht primär ein (theoretisches) Erkennen der Welt. Das Welterkennen ist ein "fundierter" Modus des In-seins, ein Derivat also eines ursprünglicheren Bezugs. Erkenntnis ist nur möglich auf Grund des In-der-Welt-seins. Dieses ist in erster Linie als ein besorgendes (Zutunhaben mit den "Dingen") zu kennzeichnen. Der absichtslose, rein theoretische Blick auf Innerweltliches ist sekundär und abgeleitet. Alle Erkenntnis theoretischer Natur wird von Heidegger in diesem Zusammenhang abgeleitet vom besorgenden Sein in und bei der Welt. Dem Dasein begegnet das Innerweltliche zunächst als Gebrauchbares; es ist primär die praktische Brauchbarkeit, auf die hin die "Dinge" für das Dasein in Sicht kommen. Die reine Theorie, die auf das blosses Aussehen der Dinge absichtslos gerichtet ist, entsteht erst durch Enthaltung

vom besorgenden Tun. Durch das Absehen von der Praxis kann Seiendes für ein theoretisches Erkennen zugänglich werden. Dies benötigt einen veränderten Blick auf die Dinge - eine andere Weise des Bezogen-seins zu ihnen. Ob in der Praxis des besorgenden Zutunhabens oder in der "Theorie" des reinen Erkennens: immer ist das Dasein in und bei der Welt, d.h. "draussen" bei den innerweltlich Seienden. Die Erkenntnis artikuliert bedeutungsässig dieses "Draussen-sein" und ist eine bestimmte Modifikation desselben. "Das Erkennen schafft, weder allererst ein 'commercium' des Subjekts mit einer Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins" (SZ, S. 62).

Was ist nun aber die Welt, von der Heideggers Seinsphilosophie handelt? Der Begriff 'Welt' kann die verschiedensten Bedeutungen annehmen; u.a. das Insgesamt dessen, was sich als "innerweltlich" aufzählen lässt: Gestirne, Pflanze, Tier, Mensch etc. - Im Sinne der Heidegger'schen Philosophie betrachtet, hat Welt die Bedeutung eines Existenzials, d.h. einer Struktur des 'Existierenden' Daseins. 'Welt' ist das 'Worin' des Daseins, das 'Worin', in dem es ist. Somit meint der Ausdruck 'Welt' die öffentliche Wir-Welt und die eigene nächste häusliche Umwelt des Daseins. Diese Art von 'Welt' gehört zum Dasein als constitutans seines In-der-Welt-seins. Dasein selbst ist In-der-Welt-sein. Was ist die daseinsmässige 'Welt'?

Weil das Dasein von Heidegger vorerst als durchschnittlich-alltägliches analysiert wird, muss auch die Analyse des Phänomens 'Welt' bei dessen durchschnittlicher Alltäglichkeit einsetzen. Ihr Thema ist das alltägliche In-der-Welt-sein. "Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Umwelt" (SZ, S. 66). Alltägliches In-der-Welt-sein ist besorgendes Umgehen in der Umwelt mit innerweltlich Seiendem, mit dem das Dasein hantiert und mit dem es zu tun hat. Aus diesem Grunde muss die Analyse der Welt (als Umwelt) bei dem in Gebrauch genommenen innerweltlich Seienden beginnen, da das Dasein sich bei ihm als 'seiner Welt' zunächst und zumeist aufhält.

Der Gegenstand des besorgenden Zutunhabens ist kein "Ding". Die Griechen nannten diese Gegenstände "pragmata" - diese Bezeichnung lebt noch heute in "pragmatisch" weiter. Heidegger nennt alles Seiende, das dem Hantieren als Besorgen begegnet, ein Zeug. Ein Zeug ist kein blosses Ding, niemals blosses Materie. Ihm haftet als Schuhzeug, Nähzeug, Schreibzeug etc. stets der spezifische Zeugcharakter an. Alles umweltlich Seiende ist primär 'verwendbares' Zeug.

Das Zeug ist nie als vereinzelt zu denken; es ist immer in einem Zeug-Ganzen. Als Gegenstand des Gebrauchs ist das Zeug ein "Etwas, um zu", weshalb es dienlich, handlich, verwendbar oder un verwendbar sein kann. Insofern es "etwas, um zu..." ist (z.B. der Hammer ist etwas, um zu hämmern), verweist jegliches Zeug auf ein anderes, als es selbst ist. Diese Verweisung zielt auf solches, das mit ihm zusammengehörig ist. Der Hammer verweist auf Nägel, diese auf anzunagelndes Zeug, z.B. ein Brett, dieses auf Säge, Hobel, Axt usw.,

auf die gefälltten Bäume, den Forst etc. - Jedes Zeug ist in einer Zeugganzheit, innerhalb derer es als einzelnes in den Blick gebracht wird.

Die Soinsart des Zeug ist nicht blosses Vorhandensein (Dinge); da es im gebrauchten Umgang steht, erscheint es primär nicht als vorhanden, sondern als zuhanden. "Die Soinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit" (SZ, S. 69). Das Sich-Beziehen auf Zeug ist sachgerecht ein Zuhandennehmen. Dieses ist alles andere als "interesseloses" Betrachten in rein theoretischer Absicht - das Zuhandennehmen ist "praktisch", entbehrt aber keineswegs einer theoretischen Gerüstetheit. Diese wird genannt: die Umsicht. Umsichtig bedient sich das Dasein in angemessener Weise des zuhandenen Zeugs. Dieses ist hierbei zumeist thematisch nicht erfasst - es wird 'einfach' gebraucht. Dieses Gebrauchen des Zeug ist auf das herzustellende Werk ausgerichtet, welches selbst wieder ein Zeug ist. Das Werkzeug verweist jeweils auf das Werk, das mittels seiner hergestellt werden kann. Darüber hinaus begegnet in Werk und Werkzeug die "Natur" in ihrer Verwendbarkeit - Stahl, Holz, Eisen etc. liegen nicht als blosse Dinge da, sondern werden primär als brauchbar erkannt und verfügbar gemacht. Erscheint so die "Natur" anhand des umwältlichen Seienden, so erschliesst dieses andererseits auch das Mitdasein, d.h. die Mitmenschen. Werkzeug und Werk verweisen auf den Werkzeuggebraucher und denjenigen, für den das Werk bestimmt ist. Am umwältlich Seienden wird also auch die Mitwelt, die "öffentliche Welt", in der das Dasein ist, sichtbar. Nadel und Zwirn führen über das herzustellende Kleid in die Wir-Welt, die Stoffe und Materialien erzeugt, und letztlich auch die Kleider trägt. Am Zeug meldet sich irgendwie das Phänomen der 'Welt'.

Im allgemeinen ist das Zeug unauffällig und unaufdringlich 'zur Hand'. Es ist so in die Zeugganzheit eingegliedert, dass es der Umsicht des Besorgens nicht auffallen kann. Erst wenn es bei Gelegenheit ungeeignet, unzuhanden oder im Wege stehend ist, und es die Charaktere der "Auffälligkeit, Aufdringlichkeit oder Aufsässigkeit" annimmt, erscheint es der besorgenden Umsicht in einem anderen Horizont. Da das selbstverständliche In-Gebrauchnehmen und die selbstverständliche Verkettung des Zeugzusammenhangs aufgelöst sind, können Zeug als Zeug und die Zeugganzheit als Zeugganzheit ausdrücklich in den Blick kommen. Dabei wird die Zeughaftigkeit dem Dasein bewusst und ineins damit leuchtet ihm die Weltmässigkeit der Welt auf.

Was geht hierbei vor? Zeug ist ein "etwas, umzu..." - als solches verweist es auf ein "dazu". Diese Verweisung ist für den hantierenden Gebrauch ausdrücklich gegeben; vor allem dann, wenn das Zeug seiner "Umzu-dazu"-Funktion nicht genügt. Wenn Zeug immer in einem Zeugzusammenhang ist, dann ist im Gebrauchen eines einzelnen Zeugs unthematisch immer auch die Zeugganzheit als das durch die Verweisung "Angewiesene" im Blick. Die Störung einer Verweisung bringt nicht nur das "Dazu" eines einzelnen Gebrauchsgegenstandes, sondern das Ingesamt alles Umzu-dazu in Sicht. Das ist das Aufleuchten der Umwelt, die vor aller ausdrücklichen Feststellung bereits "erschlossen", d.h. aufgeschlossen ist. In der Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische,

umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt" (SZ, S. 70).

Da die Verweisungen für die Zuhandenheit des Zeugganzen eine konstitutive Rolle spielen, widmet Heidegger eine besondere Untersuchung dem Problem "Verweisung und Zeichen" (SZ, § 17). Diese führt über die Analyse dieser beiden Phänomenbestände zur Frage nach den Charakteristiken von "Bewandtnis und Bedeutsamkeit" und der "Weltlichkeit der Welt" (SZ, § 18).

Verweisung und Verweisungsganzheit sind irgendwie konstitutiv für die Weltlichkeit der Welt. Was ist Verweisung? Ein Zeug, an dem mehrere Verweisungen anzutreffen sind, ist z.B. ein Zeichen. "Zeichen... sind Zeuge, deren spezifischer Zeugcharakter im Zeigen besteht" (SZ, S. 77); also Wegmarken, Signale etc. - Zeigen ist eine Möglichkeit des Verweisens, welches selbst wieder, formal genommen, ein Beziehen ist. Ohne auf die Mannigfaltigkeit der Zeichen einzugehen, soll deren prinzipieller Unterschied zum Verweisen aufgewiesen werden. Heidegger wählt hierzu das Beispiel des roten Pfeils, der die Richtung des Autos zu zeigen pflegt. Dieses Zeichenzeug wird vom Lenker und den Strassenpassanten benützt - seine Dienlichkeit besteht darin, dass es die Funktion des Zeigens (Umzu) erfüllt; dieses ist sein (allgemeiner) Zeugcharakter. Darüber hinaus ist es aber ein "Zeichen" und geht nicht im (allgemeinen) Verweisen (Umzu) auf. "Die Verweisung 'Zeigen' ist die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem" (SZ, S. 78). "Die Verweisung 'Dienlichkeit zu' ist dagegen eine ontologisch-kategoriale Bestimmtheit des Zeug als Zeug" (dito). Verweisung als Dienlichkeit und Verweisung als Zeigen sind also verschieden.

Die eigentliche Funktion des Zeichenzeugs kann nur aus dem konkreten Umgang mit ihm abgelesen werden. Für den roten Pfeil am Auto gilt als sinnvoller Umgang in der Begegnung das "Ausweichen" und das "Stehenbleiben". Diese selbst wieder gehören zum daseinsmässigen In-der-Welt-sein, welches stets "im Raum" sich ausrichtet und bewegt, umsichtig sein Besorgen betreibend. Das Zeichen vermittelt also dem besorgenden Umgang eine Orientierung. Somit ist Zeichen "ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, sodass sich ineins damit die Weltmässigkeit des Zuhandenen meldet" (SZ, S. 80). "Die Zeichen zeigen primär immer das, 'worin' man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandtnis es damit hat" (SZ, S. 80). Das in der Unauffälligkeit verbleibende Zeug bedarf eines solchen spezifischen Zeichenzeugs, das dem umsichtigen Umgang 'an zeigt', wie es vorzugehen hat. In dieser Weise beschafft das Zeigen "die umsichtig orientierte Verfügbarkeit eines zuhandenen Zeugganzen und der Umwelt überhaupt" (SZ, S. 80). Das Zeichen zeigt also an "Zuhandenheit, Verweisungsganzheit, Weltlichkeit".

An dieser Stelle kann nun klargemacht werden, inwiefern die Verweisung die Zuhandenheit und die Weltlichkeit überhaupt konstituiert. Zuhandenheit ist ohne Welt und Weltlichkeit nicht denkbar, da das Zuhandene 'innerweltlich'

ist. "Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist" (SZ, S. 83). Das innerweltlich Begegnende ist konstituiert durch die Verweisung (Umzu), Dienlichkeit, Verwendbarkeit etc. - Diese Verweisung selbst aber wird konstituiert durch die Verwiesenheit, welche in bezug auf das Seiende besagt: "es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis" (SZ, S. 84). "Auf die Bewandtnis hin ist das innerweltliche Seiende je schon freigegeben." Durch den Terminus 'Bewandtnis' wird das Sein dieses Seienden (ontologisch) betroffen. Aus der Bewandtnis-Ganzheit (Zeugganzheit) ergibt sich die jeweilige Bewandtnis eines einzelnen Zeug. Woher aber ergibt sich die Bewandtnis-Ganzheit? Als das Gefüge alles Umzu-Wozu gründet die Bewandtnisganzheit in einem 'Worum-willen', d.h. sie ist umw...llendes 'Daseins', "dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht" (SZ, S. 84).

Die zuhandene Umwelt ist auf das Dasein ausgerichtet und in ihm verankert. Diese Verankerung erklärt sich daraus, dass eine Zeug-Welt nur für das Dasein möglich ist (das auf Bewandtnis hin freigibt). Im Dasein liegen die Bedingungen der Möglichkeit von Zeug und Zeugzusammenhang. Indem Seiendes auf mögliche Bewandtnis hin abgefragt wird, kann Zeug entdeckt werden. Das 'Dasein' entwirft Seiendes primär auf sein 'Wozu' und macht es damit zum Zeug. Die Zeugwelt erscheint somit als ein Zusammenhang möglicher 'Wozu', welcher umw...llenden des Daseins ist. Die Welt des Daseins als Bewandtnisganzheit ist von diesem selbst gleichsam 'gestiftet'. Umw...llenden seines (eigentlichen oder uneigentlichen) Seinkönnens gibt sich das Dasein für Bewandtnis im Rahmen einer Bewandtnisganzheit frei. Dies begründet Welt. "Dasein hat sich, sofern es ist, je schon auf eine begegnende 'Welt' angewiesen, zu seinem Sein gehört wesentlich diese Angewiesenheit" (SZ, S. 87). Dieses Sich-anweisen des Daseins gründet im 'Verstehen' und in der 'Erschlossenheit'. 29)

Wenn das Dasein In-der-Welt-sein ist, und Welt zum Dasein gehört, so erhebt sich zwangsläufig auch die Frage nach dem Raum (der Welt und des Daseins). Im Sinne der existenzialen Analytik muss der Raum 'in der Welt' gesucht werden, nicht die 'Welt im Raum'. Diese Art von Raum ist 'daseinsmässig' - sie hat vorerst und direkt mit dem 'kosmischen' Welten-Raum nichts zu tun. Das Insein des Daseins wurde als Sein in und bei der Welt charakterisiert. Dieses Besorgen findet sich in einer Umwelt. Was ist nun die Räumlichkeit dieser Umwelt, ihr spezifisch 'Umhaftes'? Was ist die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins? Was ist daseinsmässige Räumlichkeit (ein Existenzial) und was ist Raum überhaupt?

Schon beim innerweltlich Zuhandenen (Zeug) stossen wir auf Räumlichkeit. Das Zuhandene ist 'in der Nähe', es ist 'zur Hand', d.h. in Reichweite. Jedes Zeug hat seinen Platz, auf dem es an- oder untergebracht ist. Zeug selber ist nie allein - es gehört zu einem Umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhang. Dieser selbst eröffnet eine Platzmannigfaltigkeit, innerhalb derer alles 'seinen Platz' hat. Die Zeugganzheit entspricht einer Platzganzheit. "Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die Gegend" (SZ, S. 103).

Als Platz und Gegend (möglichen Zeugs) erlebt das Dasein den Raum. Plätze und Gegenden haben je ihre Bewandnis, ebenso wie das Zeug oder der Zeugzusammenhang, dem sie 'Platz bieten'. Blossen Raum kennt das Dasein primär nicht; der umweltliche Raum ist vom umweltlich Zuhandenen, das ihn besetzt hält, für das tätige Besorgen nicht ablösbar. Für das Dasein als Besorgendes gibt es keinen leeren Raum; es gibt nur Gegenden, die vom Zuhandenen eingenommen sind; wo also Dasein zutunhaben kann. Das Dasein ist hinsichtlich seines (besorgenden) In-der-Welt-seins 'räumlich'.

Die Räumlichkeit des Daseins ist nur möglich auf dem Grunde des In-seins, wonach sich das Dasein im besorgend-vertrauten Umgang mit innerweltlich Seiendem hält. Die Räumlichkeit des daseinsmässigen In-seins ist nun entfernend und ausrichtend. Ent-fernen ist eine Weise der Aktivität des Daseins, ebenso das Ausrichten (Existenziale). Existierend verringert das Dasein je und je Fernen, indem es sie sich näherbringt. Nur weil das Dasein entfernend ist, kann zwischen Dingen Entfernthet im Sinne von "Distanz" bestehen. "Das Entfernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als Beschaffen, Bereitsiellen, zur Hand haben" (SZ, S. 105). Bevor das Dasein schon (mathematische) Distanzen feststellt, ist es ja schon wesenhaft existenziell entfernend, der Tendenz folgend, sich alles in seine Nähe zu bringen. Die 'nächsten' Raumstellen des Daseins sind nicht unbedingt sein 'Körper', sondern (für sein Besorgen) seine durchschnittliche Reich-, Greif- und Blickweite. Dadurch wird der 'Spialraum' des Daseins in seiner Umwelt konstituiert. In-die-Nähe-bringen besagt für das Dasein; in den Umkreis des zunächst Zuhandenen bringen, sodass es der Umsicht untersteht. Die Näherung ist auf das besorgende In-der-Welt-sein orientiert, nicht auf den Ort, wo der 'Körper' eines Daseins zu finden ist.

Dasein ist 'körperlich' wohl 'hier', besorgend ist es aber jeweils in einem 'dort'. Zum 'Hier' des Daseins gehört jeweils die Mannigfaltigkeit umweltlicher 'dort', in denen das Besorgen sein Wesen treibt. Dasein ist sowohl in seinen 'hier' als auch in seinen 'dort'; von seinen 'dort' kommt es je und je auf sein 'hier' zurück.

Dasein ist entfernend und ausrichtend. Ent-fernen und Ausrichten arbeiten immer Hand in Hand. Was genähert werden soll, muss zuvor in Richtung genommen werden. Die Umsicht des Besorgens ist das ausrichtende Entfernen oder das entfernende Ausrichten. Ausrichtung und Entfernung sind im In-der-Welt-sein fundiert. Durch diese beiden Weisen seiner 'Aktivität' begründet das Dasein 'Raum', macht Räumlichkeit überhaupt möglich. "Nur weil Dasein in der Weise von Ent-fernung und Ausrichtung ist, kann das umweltlich Zuhandene in seiner Räumlichkeit begangen" (SZ, S. 110). Dasein erschliesst mit seiner Zeugwelt zugleich auch die Räumlichkeit dieser in Plätzen und Gegenden. Der 'leere, reine Raum' ist ein Derivat der Platzmannigfaltigkeit zuhandenen Zeugs, ähnlich wie die blosse theoretische Erkenntnis ein Derivat des praktischen Besorgens und seiner Umsicht darstellt. Der leere, mathematische Raum entsteht nur dadurch, dass Plätze und Gegenden des Besorgens in der Neutrali-

tät des Nur-noch-hinsehenden Entdeckens erschlossen werden. Anstelle einer Platzmannigfaltigkeit für mögliches Zeug erscheint dann eine 'Stellen'-Mannigfaltigkeit für 'beliebige' Dinge. Der homogene Raum, wie ihn etwa Descartes beim Anbruch des modernen Denkens als primär voraussetzt, ist eine abgeleitete Konstruktion durch das Dasein, ebenso wie das 'blosse Ding', das aus einer Ableitung vom zuhandenen Zeug hervorgeht.

Die Heideggersche Analyse des Menschen als praktisch-tätiges Wesen geht aus von der Seinsart des Besorgens und führt zu einer Bestimmung des besorgten Seienden (Zeug). Besorgen ist ein Modus des In-der-Welt-seins. Das Besorgen selbst aber ist (wie das Fürsorgen) nur eine Modifikation der 'Sorge', welche das Sein des Daseins ist. Eine vertiefte Untersuchung des besorgenden Seins bei Zuhandenem muss auf die Sorge zurückgreifen.

Dasein ist Sorge besagt, dass es wesensmässig immer über sich selbst hinaus, sich selbst voraus ist. Als solches ist es bei Zuhandenem besorgend, bei Mit-dasein fürsorgend. Die Sorge als 'Sich-vorweg-sein' ist das Umgreifende von Besorgen und Fürsorgen. In ihr liegt begründet, dass das Dasein eigentlich oder uneigentlich - in seinen Möglichkeiten sein kann. Alles, was möglich ist, ist dem Dasein voraus und vorweg. Als 'Sich-vorweg-sein' in der Sorge ist das Dasein schon in seinen Möglichkeiten. Das Dasein plant sich und wirft sich in seine Zukunft, um den Plan zu realisieren. Dieser 'Plan' ist nicht bewusst. Er ist gleichsam 'galebte Möglichkeit', die auch schon Hier und Jetzt als Möglichkeit (existenzial) wirklich ist. Dasein ist stets und immer in der 'Sorge', auch wenn es unbesorgt und sorglos erscheint. Es ist 'sich vorweg' - sein Blick ist auf Zukünftiges und Kommendes gerichtet. Dieser 'Blick' ist aber nicht nur ein Vorausschauen auf das, was da etwa aus dem Raum der Zukunft über das Dasein hereinbrechen könnte; es ist lebendiges Sich-voraus-sein in der Zukunft. Die Sorge ist ein Grundexistenzial des Daseins als In-der-Welt-sein, als Sein-in und bei der Welt. Ihre existenziale Formel lautet: Sich-vorweg (Existenz) ... schon-sein-in (einer Welt - Faktizität) ... als Sein bei (innerweltlichem - Verfallen). Sorge ist also strukturiert in Entwurf, Geworfenheit und Verfallen. Diese Ausgliederung erweist nun die "Zeitlichkeit als den Sinn der Sorge" (siehe: Kap. 2). "Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das schon-sein-in ... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei ... wird ermöglicht im Gegenwärtigen" (SZ, S. 327). Die Sorge als Ganzes verweist auf die Zeitlichkeit als Ganzes. Ihre drei Strukturen gründen in den drei "Dimensionen" der Zeitlichkeit. "Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur" (SZ, S. 328). Indem das Dasein als zeitliches auf-sich-zu-kommen kann (Existenziale Zukunft) und so zurück-auf-seine-Gewesenheit-kommt (Existenziale Vergangenheit), muss die Zeitlichkeit als ein Ausser-sich-sein-können des Daseins erkannt werden. Das Dasein ist ekstatisch; es ist zu verstehen als ein Draussen-sein und auch Draussen-bleiben, und dies im zeitlichen Sinne. Dasein ist nicht in sich eingeschlossen - es kommt aus einer Zukunft je und je auf seine Gewesenheit zurück. In der Gegenwart selbst ist das

Dasein draussen bei den "Dingen", die es 'gegenwärtigt'.

Wenn der ~~Sinn~~ des Daseins die Zeitlichkeit ist, und die Sorge selbst in der Zeitlichkeit gründet, bedarf auch das Besorgen einer zeitlichen Interpretation. Diese nimmt ihren Weg über die zeitliche Interpretation des Verstehens.

„Ursprünglich existenzial gefasst besagt Verstehen: entwerfend sein zu einem Seinkönnen, worumwillen das Dasein je existiert“ (SZ, S. 336). Verstehen erschliesst dem Dasein sein Seinkönnen, damit auch faktische Möglichkeiten, aus denen heraus und in die hinein es existieren kann. Dem Verstehen liegt die Zukunft zugrunde. Entwerfen von Möglichkeiten und Zurückkommen aus ihnen ist nur möglich auf Grund der Zukunft. Entwerfen meint: Sich-werfen in Möglichkeiten. „Verstehend ist das Dasein je, wie es sein kann“ (SZ, S. 336). Dies besagt: was das Dasein verstehend entwirft, wird von ihm nicht bloss (theoretisch) gemeint – sein jetziges Existieren ist je schon bestimmt durch die Tatsache, dass ihm die und die Möglichkeiten als die sehnigen offenbar sind. Im eigentlichen Verstehen zeitigt sich die Zeitlichkeit aus der Zukunft. Dasein versteht sich eigentlich nur in der vorlaufenden Entschlossenheit (zum Tode). Zunächst und zumeist ist es aber unentschlossen. Somit: wenn Dasein nicht immer in seine eigentliche Zukunft vorläuft, kann sich seine Zeitlichkeit nicht immer aus seiner (eigentlichen) Zukunft zeitigen. Vorlaufen und eigentliche Zukunft (als Zukunft) gehören zusammen. Dasein ist zwar immer sich-vorweg; in seiner Zukunft kann es aber eigentlich (vorlaufend) oder uneigentlich sein.

Zunächst und zumeist versteht sich Dasein aus dem, was es besorgt und betreibt (Alltäglichkeit). Dabei wird seine Zukunft abgewandelt. Das Dasein kommt nicht mehr aus seinen eigensten Möglichkeiten auf sich zu; es kommt aus dem Besorgten her auf sich zurück als Besorgendes. Diese Art von Zukunft aus dem Besorgten her ist ein Gewärtigen. Das Gewärtigen ist auch zukünftig – aber es gewärtigt nicht eigene Seinsmöglichkeiten, sondern Besorgbares, Innerweltlich-Ankommendes. „Die uneigentliche Zukunft hat den Charakter des Gewärtigen“ (SZ, S. 337).

Verstehen ist (als Entwerfen) primär zukünftig, aber auch durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt. Dem Gewärtigen des Besorgten entspricht ein Sein beim Besorgten. Diese uneigentliche Gegenwart, in der das Dasein beim Besorgten ist und in ihm aufgeht, wird genannt: das Gegenwärtigen. „Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das Gegenwärtigen“. Zwar ist „formal verstanden... jede Gegenwart gegenwärtigend (auch das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen – vgl. SZ, S. 326), aber nicht jede 'augenblicklich'“ (SZ, S. 338). Eigentliche Gegenwart wurde gefunden im „Augenblick“, der zur vorlaufenden Entschlossenheit und zur Uebernahme der Geworfenheit gehört. Uneigentliche Gegenwart (Gegenwärtigen) ist augenblickslos und unentschlossen – in ihr ist das Dasein an die Welt verfallen.

Uneigentliches Verstehen ist also gewärtigend (Zukunft) und gegenwärtigend (Gegenwart), und dies als gegenwärtigendes Gewärtigen. „Das uneigentliche

Verstehen entwirft sich auf das Besorgbare... Das Dasein kommt (dabei) nicht primär aus seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt" (SZ, S. 337). Im "jetzigen" Besorgen wird Besorgbares erwartet - Dasein ist seiner gewärtig. In der Uneigentlichkeit des Daseins hat die Gegenwart den Vorrang, während in der Eigentlichkeit Vergangenheit und Gegenwart der Zukunft entspringen.

Zum "gegenwärtigenden Gewärtigen" muss auch eine Gewesenheit gehören, die dem uneigentlichen Verstehen entspricht. Die eigentliche Gewesenheit liegt begründet in der Geworfenheit. Vorlaufend kommt das Dasein auf seine Geworfenheit zurück und bezieht sie ein in sein Seinkönnen. Diese "Aneignung" der echten daseinsrässigen Vergangenheit ist die Wiederholung. Im Besorgen aber vergisst das Dasein seine Geworfenheit und lässt sie unwiederholt; es schaltet gleichsam seine ganze (eigentliche) Gewesenheit aus, um im besorgenden Sein aufgehen zu können. Im umweltlichen Besorgen "spielt das bisher gelebte Leben keine Rolle" - es würde lediglich stören. Dennoch ist das Dasein "gewesen" - auch wenn es dies vergisst. Vergessenheit ist uneigentliche Gewesenheit. Diese ermöglicht Aufgehen in der Arbeit (Selbstvergessenheit), das Behalten (in-Erinnerung-behalten) von Besorgbarem.

Uneigentliches Verstehen ist also vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen, als solches Einheit von uneigentlicher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es entspringt der uneigentlichen Zeitigung der Zukunft. Diese liegt dem Besorgen zugrunde. Die eigentliche Zeitigung der Zukunft aber muss charakterisiert werden als vorlaufende Entschlossenheit in der Uebernahme des Seins zum Tode (Zukunft) und der Geworfenheit (Vergangenheit-Gewesenheit) für die Situation (Gegenwart).

Aus dem obigen folgt, dass alles Hantieren mit Zeug (vergessend-gegenwärtigendes-Gewärtigen) ein "Gegenwärtigen" ist. Indem das Zeug auf Bewandnis hin entworfen wird, ist das Besorgen des Wozu des Zeugs (d.h. seiner Dienlichkeit) gewärtig. Gewärtig das Wozu und behaltend das Womit wird das hantierende Gegenwärtigen möglich. Werk, Werkzeug und Wirkender werden durch die Zeitlichkeit in eine Einheit zusammengefasst. Das Besorgen ist gewärtig-gegenwärtigend-behaltend. Als uneigentliches Seinkönnen des Daseins gehört zu ihm auch ein Vergessen. Vergessen wird das Selbst, indem das Dasein ganz in seinem Werk aufgeht.

Das Besorgen ist, aus seiner Praxis heraus, umsichtig entdeckend. Die Umsicht des Besorgens nimmt das Zeug in seinem Zeugzusammenhang. Dazu benötigt sie Uebersicht. Als übersichtliche Umsicht bringt sich das Dasein sein Zeug näher als verstehend-ausgelegtes. Dies geschieht in spezifischer Weise durch die Ueberlegung. Die umsichtige Ueberlegung bringt sich die Umwelt näher in einer ausgezeichneten Weise der "Gegenwärtigung". Zu dieser gehört "behalten" des Zeugzusammenhangs und Gewärtigsein der (Zeug-) Möglichkeiten. Auch hierin erscheint die Zeitlichkeit des Besorgens.

Die vorstehende Analyse der Heideggerschen Auffassung vom Menschen als praktisch-tätigen Wesen förderte folgende Ergebnisse zutage: "Sein und Zeit" erweckt vorerst den Eindruck, als ob der primäre und ursprüngliche Bezug des Menschen zur Welt die praktische Tätigkeit als Besorgen sei. Das In-sein des Daseins wurde bestimmt als Umgang mit innerweltlichen Seienden, als wohnen in... und vertraut sein mit... der Welt. Besorgend hält sich das Dasein in seiner Welt auf und ist in ihr wesensmässig gebrauchend, hantierend, die "Umwelt Dinge" verwendend. Dieser praktische Bezug zur Welt vermag das eigentliche Phänomen der "Weltlichkeit der Welt" herzugeben; das rein theoretische Erkennen ist nicht so ursprünglich wie der besorgende Umgang in und bei der Welt.

Die Analyse der Welt des Daseins setzt ein beim innerweltlich Seienden, das als "Zeug" definiert wird. Die so entworfene Umwelt des Daseins ist durchgängig eine Zeugwelt. Dasein findet sich in einem universalen Zeugzusammenhang, der die Welt der Arbeit konstituiert. Das Gefüge dieser Welt wird anhand der Phänomene Verweisung, Zeichen und Bewandnis aufgezeigt. Hieraus wird ersichtlich, dass die Zeugwelt unwillen des Daseins ist, welches den "Grund" für alles "Uzu-dazu" abgibt. Das Dasein selbst gibt sich die Möglichkeit einer Zeugwelt vor - in ihm liegen die Bedingungen der Möglichkeit von Zeug und Zeugzusammenhang.

Wie wohl nun die Charakteristik der Weltlichkeit der Welt bei dem daseinsmässigen Besorgen einsetzt, wäre es gänzlich verfehlt, hierin die ausgezeichnete Weise des In-der-Welt-seins des Daseins zu sehen. Es handelt sich hier um keinen primären "Pragmatismus". Das weitere Vordringen in Heideggers Gedankengänge führt darauf, dass das Besorgen nur ein Modus der Sorge ist, ähnlich wie auch die Fürsorge. Im Besorgen verhält sich das Dasein zu innerweltlich Seiendem (Zeug), im Fürsorgen zu Mitdasein, in der Sorge zu sich selbst. Dem Dasein geht es aber - zuerst, vor allem und in allem - um sein Sein. Die Sorge als "Sein des Daseins" verweist auf einen ursprünglicheren Weltbezug als das besorgende In-sein. Dies wird auch bestätigt durch die Bestimmung des besorgenden In-seins als uneigentlichem Selbstsein. Dem eigentlichen Selbstsein entspricht ein anderer Weltbezug als der "pragmatische" des Besorgens; ein Weltbezug, in dem das Dasein sein Sein eigentlich und ganz sein kann. Dies realisiert sich in der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode, welche eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins ist.

Das Dasein ist alltäglich und zumeist praktisch-tätiges Wesen und als solches dann in einer uneigentlichen Weise seines Seins, jenseits derer es ein eigentlicheres "Wohnen auf der Erde" gibt.³⁰⁾ Heidegger stützt sich in diesem Sinn in "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" auf das Zitat des Dichters: "Voll von Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde". Dies bedeutet: trotz aller praktischen Vorkehrungen wohnt der Mensch nicht "praktisch" auf der "Erde", jenem Grund, der der eigentlich tragende für ihn und seine Welt ist (siehe Kap. 6). Die Dichtung stiftet in der Sprache den Grund, auf dem der Mensch als Mensch überhaupt wohnen kann. Der Dicht-

ter ist es, der diesen Grund bereitet - er setzt sich der gefährlichen Erfahrung aus, ohne die feste Gründung von Neuland nicht sein kann. Dieses Neuland muss einem Zwischenbereich des Existierens unter höchster Gefahr abgerungen werden.

Was Heidegger hier als "Dichter" vorführt, ist ein wesentlicher Vollzug eigentlichen Selbstseins. Dieses ist die Art des menschlichen "Wohnens" auf der Erde. Der Mensch als praktisch-tätiges Wesen ist nur eine Modifikation des eigentlichen Selbstseins, um das es zentral im Heideggerschen Menschenbild geht.

6. DER MENSCH ALS KÜNSTLERISCH-EMPFINDEND-GESTALTENDES WESEN.

Die umfangreichste Auseinandersetzung Martin Heideggers mit dem Problem der Aesthetik liegt vor im ersten Kapitel der "Holzwege": "Der Ursprung des Kunstwerks". In dieser Abhandlung werden die aesthetischen Grundfragen systematisch aufgerollt. Weniger grundsätzlich äussern sich des weiteren die Hölderlin-Schriften über die Aesthetik; sodann muss schliesslich die über R.M. Rilke handelnde Untersuchung "Wozu Dichter" in den Umkreis dieser Fragestellung einbezogen werden.

Mit der Frage nach dem "Ursprung des Kunstwerks" soll hinter das Kunstwerk und den Künstler zurückgefragt werden in den Bereich der Wesensherkunft der Kunst. Kunstschaffend und kunstempfindend ist der Mensch - seine "Natur" und sein "Wesen" werden mit dem Wesen der Kunst im engsten Zusammenhang stehen. Was aber ist das Wesen der Kunst? Ein gangbarer Weg zur Aufklärung dieser Problematik wäre die Analyse jener "Vermögen", auf Grund derer der Mensch Kunst zu schaffen und zu empfinden vermag. Damit ergäbe sich innerhalb der Philosophischen Anthropologie eine Grundlagenforschung der Aesthetik. Eine andere Möglichkeit besteht darin, nach den künstlerischen 'Gegenständen' zu fragen. Durch eine umfassende Aufweisung der Vielfalt künstlerischer Gegenstände könnte - evtl. durch Abstraktion - die künstlerische Gegenständlichkeit überhaupt herausgearbeitet werden, woraus sich das innerste Wesen der Kunst in den Blick bringen liesse. Ein drittes Verfahren ist die Analyse des Kunstwerkes, das in der 'Mitte' zwischen dem schöpferischen Vermögen und dem künstlerischen Gegenstand steht und sie beide in gleicher Weise in sich vereinigt und versammelt. Das Wesen der Kunst kann vielleicht am eindrucklichsten an dem Kunstwerk selbst sichtbar gemacht werden. Ein solches ist z.B. das Gemälde "Die Bauernschuhe" von Van Gogh oder der griechische Tempel von Paestum. Eine unvoreingenommene Analyse derartiger Kunstwerke soll in den Bezirk der Wesensherkunft der Kunst führen. Was nun aber bei diesen wie jeden anderen Kunstwerken zuerst und vor allem in die Augen springt, ist gar nicht das 'Kunsthafte', sondern das 'Dinghafte' des Werks. Kunstwerke sind immer auch dinglich, insofern sie 'aus' Stein, Farbe, Holz etc. 'bestehen'. Allegorie und Symbol scheinen das zu sein, was über das Dinghafte des Kunstwerks 'hinausreicht' und eine besondere Dingenordnung berechtigt, als Kunst zu gelten.

Um die volle Wirklichkeit des Kunstwerks zu erfassen, geht Heidegger vorerst an die Bestimmung seiner Dinghaftigkeit, d.h. der Dinghaftigkeit überhaupt. Was ist ein 'Ding'? Stein, Erdscholle, ein Stück Holz etc. werden in Abgrenzung gegen die Gegenstände des Gebrauchs und den Menschen selber 'eigentlich' Dinge genannt. In der abendländischen Ueberlieferung ist das Ding in drei Weisen in bezug auf seine Dingheit interpretiert worden. Eine der ältesten Interpretationen ist die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz (dementsprechend in einfachen Aussagesätzen Subjekt und Prädikat!), in welcher das Wesen des Dinges konzipiert ist. Das Ding ist gleichsam der

Träger seiner Merkmale, das Zugrundeliegende der Akzidentien. Eine weitere Bestimmung lautet: "Das Ding ist das... in den Sinnen der Sinnlichkeit durch die Empfindung Vernehmbare" (HW, S. 15). Und die dritte: "Ein Ding ist eine Synthese von Stoff und Form, also ein geformter Stoff (Aristoteles)". -

Kann aus den drei traditionellen Ding-Begriffen das Wesen des Kunstwerks abstrahiert werden? Die dritte Definition des Dinges als Stoff-Form-Gefüge scheint hierzu am ehesten tauglich. Ist nicht vornehmlich das Kunstwerk eine Verbindung von Stoff und Form? Geht man auf den im griechischen Philosophieren liegenden Ursprung dieser Begrifflichkeit zurück, so erkennt man, dass das Begriffspaar Form-Stoff seine eigentliche Bestimmungskraft weder beim 'blossen Ding' noch beim Kunstwerk, sondern in den angefertigten 'Gebrauchsgegenständen' (pragmata) hat. Das bloße Ding ist aber, wie Heidegger hervorhebt, 'eigenwüchsig' und 'zu nichts gedrängt'. Einen ähnlichen Eindruck gewinnen wir auch am Kunstwerk. Das dem Gebrauch dienende Zeug hingegen ist offensichtlich in eine Form gebracht, die auf seine Dienlichkeit - Verwertbarkeit im Gebrauch - ausgerichtet ist. In der spezifischen Geformtheit als Ausrichtung auf spätere Betätigung mittels seiner (Umzu-wozu) liegt das Wesen des Zeugs. Bleiben wir dessen eingedenk, so können wir von einer gewissen Verwandtschaft zwischen Ding, Zeug und Werk sprechen. Die Wesenserhaltung des einen wird notwendigerweise ein Licht auf das Wesen der andern beiden werfen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass einer richtigen Auslegung der Zeughaftigkeit in erster Linie hohe Bedeutung zukommt, da die Bestimmung der Zeughaftigkeit in der Geistesgeschichte des Abendlandes zumeist auf Ding und Werk übertragen wurde und deren eigentliches Wesen somit verdeckte.

Was ist ein Zeug? Van Goghs berühmtes Gemälde, an dem Heideggers Interpretation des Kunstwerkes einsetzt, zeigt ein Paar Bauernschuhe, ein 'Schuh-Zeug' also. Wie steht dieses ausgetretene Schuhzeug im Bilde des Malers?

"Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeugs ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Kornes und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Zukunft der Geburt und das Zittern in der Umdeutung des Todes. Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören ersteht das Zeug selbst zu seinem Insichruhen" (HW, S. 23).

Durch das Kunstwerk (Van Goghs) wird das Zeugsein des Zeugs zum Vorschein gebracht. Bei seinem Anblick tritt uns die ganze 'Welt' und 'Natur' entgegen, wo

es 'im Gebrauch' steht'. "Das Zeugsein des Zeugs besteht...in seiner Dienlichkeit" (HW, S.23). Zeug ist verlässlich. Welt und Erde finden sich in der Verlässlichkeit des Zeug. Nur weil es verlässlich ist, kann das Zeug dienlich sein.

Das Kunstwerk schafft Einsicht in die Zeughaftigkeit des Zeug. Damit lässt es ein Seiendes in die Unverborgenheit seines Seins heraustreten, bezieht also 'Unverborgenheit', was die Griechen als 'Wahrheit' verstanden. Diese ursprüngliche Art von 'Wahrheit', die aller Urteils-wahrheit vorausgeht, ist im Kunstwerk anzutreffen, resp. 'geschieht' in ihm. "Im Werk ist, wenn da eine Eröffnung des Seienden geschieht in dem was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk" (HW, S.25). Wird Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden (in seinem Sein) bestimmt, so ist das Wesen der Kunst nichts anderes als "das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit des Seienden" (HW, S.25). Das Kunstwerk schafft diese Wahrheit, nimmt sie in sich auf, bringt sie 'zum Stehen'. Als 'Wahres' gibt es nicht ein triviales Abbild der Wirklichkeit; es 'schildert' nicht ab, sondern 'eröffnet' geradezu Seiendes in seinem Sein. Solcherart ist es weder vom Ding noch vom Zeug her zu fassen; das Zeugsein des Zeuges und das Dingsein des Dinges werden selber erst durch das Kunstwerk fassbar. 31)

Vom Kunstwerk wurde ausgesagt, dass es - ähnlich wie das Ding - 'eigenmächtig und zu nichts gedrängt' sei. Ist das Werk ein echtes Kunstwerk, so steht es in sich als 'Kunst' da und bedarf keines Hinweises auf den grossen Künstler, der es geschaffen hat. Es ruht in sich selbst. Soll dieses reine Insichstehen des Werkes herausgestellt werden, so muss das Kunstwerk in dem ihm eigentlichen 'Wesensraum' betrachtet werden, d.h. in 'seiner Welt'. Diese 'Welt' ist unmittelbar jene, die durch es selbst eröffnet wird - diese Welt kann ihm entzogen werden, sie kann zerfallen oder zerstört sein. Die Werkbewahrung in den Museen hilft nicht darüber hinweg, dass die dem Kunstwerk zugehörige Welt verschwunden ist, und somit das bewahrte Werk seine "Substanz verloren hat". "Das Werk gehört als solches einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird" (HW, S.30). Nur in diesem Bereich ist es lebendig, ist es oder geschieht die 'Wahrheit' in ihm. Werk und Welt-eröffnung (d.i. Wahrheit) sind ein- und dasselbe. Heidegger veranschaulicht dies am Tempelwerk von Paestum. Dieses "fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schwach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück" (HW, S.31).

Ein solcher Tempel ist als Kunstwerk die Eröffnung einer Welt, in der ein geschichtliches Volk seine Wohnung hat. Von felsigem Boden in die Luft aufragend, bringt der Tempel die 'Erde' als gesicherten Grund aller welthaften Bezüge zum Vorschein. "Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine

Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt" (HW, S.32). Dieses Erde-Welt-Verhältnis in der Prozesshaftigkeit des "Hervorkommens" und "Aufgehens" belegt Heidegger mit dem griechischen Ausdruck "physis".

Die Natur hiess bei den Griechen "physis". Dies muss übersetzt werden mit 'Wachstum', und zwar als "Hervorgehen und Aufgehen, das Sichöffnen, das aufgehend zugleich zurückgeht in den Hervorgang und so in dem sich verschliesst, was je einem Anwesenden die Anwesenheit gibt" (HH, S.10). Diese in der Auslegung Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage..." gegebene Bestimmung geht aus von Hölderlins Naturbegriff, der mit der griechischen "physis" in Verbindung gebracht wird. 'Physis' als mächtige, göttlich schöne und allgegenwärtige Natur nennt das "Aufgehen in das Offene", das "Lichten jener Lichtung", die die Voraussetzung für das Erscheinenkönnen von Seiendem ist. "Physis ist das aufgehende In-sich-zurück-Gehen und nennt die Anwesenheit dessen, was im so wesenden Aufgang als dem Offenen verweilt" (HH, S.11).

Dieser Begriff von 'physis' und die Erde-Welt-Einheit müssen im Auge behalten werden, um das Kunstwerk als 'Welteröffnung' und 'Geschehen der Wahrheit' zu verstehen. Erst durch das Kunstwerk wird dem Menschen eine Welt gestiftet, in der für ihn natürliche und geistige Wesenheiten beheimatet sein können. 'Welt' ist das öffentliche und private Worin des Existierens, des Aufstiegs und Untergangs. Welt 'welkt' im Raum der Seinsoffenbarkeit, die durch das Kunstwerk eröffnet wird.

Das Kunstwerk steht 'in der Mitte' zwischen Welt und Erde. In ihm tritt die Erde hervor als der heimatliche Grund alles Seienden, als die 'aufgehenlassende' und die 'übergende'. Welt als Unverborgenheit des Seienden gründet auf der Erde, die in die Welt hineinragt, unerschliessbar und verschlossen in ihrer Undurchdringlichkeit. Welt als Offenheit und Erde als Verslossenheit stehen im Streit miteinander, insofern Welt auch die wesentlich verschlossene Erde auch miteröffnen will, und die Erde die Offenheit der Welt miteinzuschliessen neigt. Welt wird also gleichsam der Erde abgerungen, d.h. erstritten. Dies geschieht im Kunstwerk, welches zwischen Erde und Welt stehend der Spannung ihrer Gegensätzlichkeit Halt und Stütze bietet. Das Kunstwerk stiftet und erhält den Streit zwischen Welt und Erde. "Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her (im Sinne von 'herrücken')... Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt" (HW, S.35). Dieses Geschehen ist die 'Wahrheit' im Kunstwerk, u.z. Wahrheit als 'Unverborgenheit des Seienden'. Seiendes kann deshalb unverborgen sein, weil es eine 'Lichtung' oder eine 'offene Mitte' gibt, in die es 'herein- und hinaussteht' kann. Der Spielraum des Geschehens "schenkt und verbürgt uns Menschen einen Durchgang zum Seienden" (HW, S.42). Aber das Hereinstehen in die Lichtung ist kein offenes Daliegen des Seienden - es ist immer 'Verbergen und Entbergen zugleich'. Seiendes kann sich versagen, kann durch ein anderes Seiendes verstellt werden. Wahrheit (Unverborgenheit) ist kein gesicherter Besitz, auf dem man ausruhen kann - das eben noch offenbare Seiende kann sich aus der Lichtung zurückziehen. Die Unverborgenheit selbst ist

'von Verborgenheit durchsetzt' - wo Lichtung ist, ist auch Verbergung. Dieses Zusammensein von Lichtung und Verbergung ist der Streit zwischen Erde und Welt. Das wesentliche Kunstwerk bestreitet diesen Streit, indem es Wahrheit geschehen lässt, d.h. Unverborgenheit zutage fördert. Das Hellwerden von Unverborgenheit ist die 'Schönheit'. Schönheit ist nach Heidegger nur "eine Weise, wie Wahrheit west" (HW, S. 44). Die Kunst schafft also Wahrheit (Unverborgenheit) und damit erst Schönheit. 32)

Das Insichruhen des Werkes steht unter der Spannung des Streites zwischen Welt und Erde. Das Werk aber ist ein Gewirktes - es ist geschaffen durch den Künstler. Schaffen kann Anfertigung von Zeug sein (Handwerk im weitesten Sinn). Kunstwerke werden jedoch nicht 'angefertigt', sondern hervorgebracht, 'schöpferisch' geschaffen. Das Wesen des Werkes-Schaffens muss aus dem Werk heraus verstanden werden. Wenn im Werk die Wahrheit geschehen soll, dann muss das Schaffen so etwas wie Geschehenlassen oder In-Gang-bringen der Wahrheit sein. Im umstrittenen Spielraum zwischen Welt und Erde ereignet sich Wahrheit und wird durch das Werk 'fest-gestellt'. Das durch das Schaffen hervorgebrachte Werk enthält als Seiendes in sich den Streit und zugleich auch die Einheit von Welt und Erde. Die Weite und Gebahntheit der Welt gründet auf der Erde. In den Spielraum zwischen beiden wird das Werk hinein-geschaffen. Dadurch wird die Wahrheit in eine 'Gestalt' gebracht und in ihr fest-gestellt, wodurch sie ihre Art von Unverrückbarkeit erhält. Dieses Fest-stellen in die Gestalt ist das Schaffen des Kunstwerks.

Trotz dem unverkennbaren Geschaffensein des Kunstwerks tritt an ihm, so fern es echt und gross ist, eben dies sein Geschaffensein durch einen Künstler zurück. Der Schöpfer des Kunstwerks wird für dieses bedeutungslos, sobald es vollendet ist; denn das angeschaute Werk antrückt "in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Seienden", ... "rückt uns in diese Offenheit ein und so zugleich aus dem Gewöhnlichen heraus" (HW, S. 54). Je vollkommener das Werk, umso weniger bedarf es der biographischen, psychologischen und historischen Daten, um es zu erklären und zu 'erläutern'. Es wirkt allein durch sich selbst; steht in der Einsamkeit seines Geschaffenseins. Es wandelt durch seinen Anblick die gewohnten Bezüge zu Welt und Erde und gibt den von ihm Ergriffenen ursprüngliche Wahrheit als Unverborgenheit zu erkennen. Sich vom Werk ergreifen zu lassen heisst dann, in die Unverborgenheit des Seins hinausgehen. Schaffen und Bewahren des Werks geschieht im Hinausgehen in die Unverborgenheit. Existenz ist, wie "Sein und Zeit" schön darlegt, Ek-sistenz, d.h. Draussenstehen in der 'Lichtung des Seins'.

Der ekstatische Charakter des Daseins ermöglicht ein Eingehen des existierenden Menschen in die durch das Kunstwerk eröffnete Unverborgenheit des Seins. Das Werk ist nicht Gegenstand 'blossen Erlebens'. Objekt blosser empirisch-psychologischer Regungen. Werke schaffen und Werke bewahren bedeutet existenzielles "Innastehen in dem Streit, den das Werk in den Riss gefügt hat" (HW, S. 56). In diesem Sinne ist es schicksalhaft, um die in einem Werk geschehene Wahrheit zu wissen.

Von diesen Ergebnissen der ästhetischen Analyse ausgehend, lässt sich erkennen, dass die eingangs gestellte Frage nach dem primär erscheinenden Dingcharakter des Werkes sich in eine andere Fragestellung verwandeln muss. Die Erkenntnis führt nicht über das Dingsein zum Werksein, sondern umgekehrt. Aus den obigen Darlegungen folgt, dass das Dinghafte des Werkes nichts anderes ist als sein "Erdfhaftes". Das Werk enthält beide Parteen das Streites, nämlich Welt und Erde, wobei letztere sein Dinghaftes ausmacht. "Die Erde ragt ins Werk, weil das Werk als solches west, worin die Wahrheit am Werke ist und weil Wahrheit nur west, indem sie sich in ein Seiendes einrichtet" (HW, S. 57). So ist denn das Werk jenes Seiende 'in der Mitte', das die Erde in die durch es selbst eröffnete Welt hineinragen lässt, und so die 'Gegenwendigkeit' von Welt und Erde begründet.

Durch die Untersuchung des Werkes soll das Wesen der Kunst als dessen Ursprung gefunden werden. Im Werk ist ein Wahrheitsgeschehen am Werk. Dieses Geschehen kann nur in Gang gebracht werden durch ein schöpferisches 'Entwerfen' der Unverborgenheit des Seienden, was seinem Wesen nach 'Dichtung' ist. Alle Kunst ist (ursprüngliche) Dichtung. Als dichtende stiftet die Kunst Offenheit inmitten des Seienden, indem sie durch dichtenden Entwurf die Unverborgenheit des Seins 'auseinanderfaltet'.

Heidegger gibt also dem sprachlichen Kunstwerk einen Vorrang gegenüber allen an deren Künsten. Die Sprache ist es, die das "Seiende allererst als ein Seiendes ins Offene bringt". In ihr vollzieht sich das fundamentalste künstlerische Ereignis; Sprache und Offenheit des Seienden sind gleichursprünglich. Dichtendes Sagen löst das Hervorkommen des Seienden ins Offene aus. Sprache als Dichtung schafft jedem Volk seine Welt. Der "Brief über den Humanismus" spricht sogar davon, dass die Sprache "das Haus der Wahrheit des Seins ist" (PIW, S. 60). In ihr als seiner Behausung wohnt der Mensch. Dichter und Denker sind die Wächter dieser Behausung. "Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in ihr aufbewahren" (PIW, S. 53). Nur in der durch denkendes Dichten geschaffenen Welt können alle anderen Künste walten.

Die Frage nach dem Wesen der Kunst leitet also über zur Frage nach dem Wesen der Dichtung als dem fundamentalen künstlerischen Geschehen. Heideggers diesbezügliche Auffassung findet sich vor allem in den Interpretationen zu Hölderlins Hymnen, besonders in "Hölderlin und das Wesen der Dichtung". In dieser Studie wird anhand von fünf Leitwörtern aus Hölderlins Gedichten und Hymnen das Wesen der Dichtung aufgewiesen.

Dichten ist nach Hölderlin "diss unschuldigste aller Geschäfte" = ein Spiel der Einbildungskraft, das nicht unmittelbar in die Wirklichkeit eingreift. Nicht handgreifliches Tun und Mähen ist sein Schaffen, sondern lediglich Hervorbringen im Medium der Sprache. Diese ist aber "der Güter Gefährlichstes, ... dem Menschen gegeben, ... damit er zeuge, was er sei". Das Sprachenkönnen ist die Auszeichnung des Menschen gegenüber allen anderen Wesen. Mittels dieses ihm wesenseigenen tümlichen Gutes bezeugt der Mensch sich selbst und seine Zugehörigkeit zur Erde.

"Der Sprache ist aufgegeben, das Seiende als ein solches im Werk offenbar zu machen und zu verwahren" (HWD, S.6). Aus diesem Grunde ist aber die Sprache auch gefährlich. Sie "schafft erst die offenbare Stätte der Seinsbedrohung und Beirung und so die Möglichkeit des Seinsverlustes" (HWD, S.6). Man vermag dem Wort nicht anzusehen, ob es echt oder unecht, wesentlich oder unwesentlich ist. Ein grosser Teil der Analyse des 'Man' in "Sein und Zeit" ist dem 'Gerade' als Wortgebrauch in der Seinsart des 'Verfallens' gewidmet. Im 'Gerade' ist die Sprache deshalb uneigentlich und unecht, weil das Wort in keinem ursprünglichen Bezug zum besprochenen Seienden steht. Das echte Wort erschliesst Seiendes in seinem Sein. "Nur wo Sprache ist, da ist Welt... Und nur wo Welt, da ist Geschichte" (HWD, S.7). Aus diesem Grunde kann das fünfte Leitwort sagen: "Voll von Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde". Die Dichtung stiftet in der Sprache den Grund, auf dem der Mensch wohnen kann. Der Dichter ist es, der diesen Grund bereitet - er setzt sich der gefährlichsten Erfahrung aus, ohne die feste Gründung von Neuland nicht sein kann. Dieses Neuland muss jenem gefährlichen Zwischenbereich zwischen Menschen und Göttern abgerungen werden. In diesem Zwischenraum stiftet die Dichtung durch das Wort das Bleibende, bringt das Fortgerissene zum Stehen. Sie eröffnet Sein und lässt so das Seiende erscheinen. Die Bezeichnung mit dem Wort macht das Seiende erst zu dem, was es ist. "Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins" (HWD, S.10).

Kunst ist also wesentlich Dichtung, und diese selbst wieder ist ursprünglich Stiftung der Wahrheit des Seins. Das Dichten ist somit begründet in jenem Grundgeschehen des Daseins, das Heidegger die 'Transzendenz' nennt. Transzendieren des Daseins (als Ueberschreiten seiner selbst und des Seienden) ist, wie in "Vom Wesen des Grundes" ausführlich dargelegt wird, Welt-Bilden und damit die Voraussetzung schaffen, dass Seiendes in einer Welt offenbar werden kann. Im Transzendieren liegt die Bezeugung daseinsmässiger Freiheit. "Der Ueberstieg zur Welt ist die Freiheit selbst" (WdG, S.101). Freisein bedeutet, sich eine Welt entgegenhalten zu können. Indem das Dasein seinen 'Weltentwurf' dem Seienden überwirft - was auf dem Grunde der Transzendenz geschehen kann und immer auch schon geschieht - kann es in Freiheit seine Welt (die Ganzheit seines Umwillens) walten lassen.

"Vom Wesen des Grundes" nennt als drei Weisen des Transzendierens (d.i. der Freiheit) und fundamentalen 'Erkennens': Stiften, Bodennehmen und Begründen. Die "Holzwege" nennen drei Weisen des Stiftens als fundamentales 'dichterisches' Ereignis: Stiften als Schenken, als Gründen und als Anfangen. Die Beziehung zwischen beiden Terminologien ist unverkennbar. Dichtung ist für Heidegger ein Wahrheitsgeschehen. Darüber hinaus ist sie nicht im Dasein von Zeit zu Zeit auftretende 'Poesie', sondern eine hervorragende Bezeugung jener ursprünglichen Freiheit, die sich im Transzendieren des Daseins manifestiert. Damit heisst Menschsein auch Dichtersein. Heideggers Aesthetik gipfelt darin, die Dichtung als wesentlichste Manifestation des

eigentlichen Menschseins herauszustellen.

Schenkend, gründend und anfangend lässt die Dichtung eine 'Welt' aufbrechen, indem sie die Wahrheit ins Werk setzt. Sie ist die bewegende Kraft der Menschheitsgeschichte. "Kunst ist geschichtlich" heisst für Heidegger, dass die Kunst "Geschichte gründet" (HW, S. 64). Kunst als "eine ausgezeichnete Weise wie Wahrheit seiend, und d.h. geschichtlich wird" (HW, S. 65), ist also das innerste Geschehen unseres geschichtlichen, endlichen Daseins.



Heideggers Analyse in "Holzwege" gab uns Aufschluss über den 'Ursprung des Kunstwerkes'. Vom Kunstwerk wurde gesagt, dass in ihm die (ursprüngliche) Wahrheit am Werk sei. Als Feststellen der Wahrheit ist das Kunstwerk auch Welt-Eröffnung; es stiftet 'Welt' im Entfachen des Streites zwischen Welt und Erde. Als wahres ist das Kunstwerk immer auch schon schön. Schönheit ist eine Weise der Wahrheit. In-sich-selbst-ruhend eröffnet das Kunstwerk Wahrheit als Unverborgenheit des Seins.

Diese Charakteristika kommen einem speziellen Kunstwerk - dem sprachlichen - im besonderen Masse zu. Dichtung ist In-gang-bringen der (ursprünglichen) Wahrheit. Die Dichter sind die Künstler par excellence. Das Dichtwerk ist das Kunstwerk.

Für uns ergibt sich im Zusammenhang mit der Zielsetzung dieser Untersuchung noch die Aufgabe, aus der Wesensbestimmung des Kunstwerkes unsere Schlüsse auf den Künstler selbst zu ziehen. Dies ist bereits in Andeutungen geschehen. Da wir es aber auf den "Menschen als künstlerisch empfindend-gestaltenden Wesen" abgesehen haben, bedürfen die in den obigen Text eingestreuten Vermerke eines resümierenden Gesamtüberblicks. Dabei soll der "Mensch als Künstler" deutlicher hervortreten.

Es mag überraschen, dass in Heideggers Abhandlung über das Wesen und den Ursprung des Kunstwerkes vom Künstler kaum die Rede ist. Hierzu muss wohl als Erklärung herangezogen werden, dass Heideggers Philosophieren seit dem Erscheinen von "Sein und Zeit" in neue Dimensionen vorgedrungen ist, innerhalb derer das Problem des Daseins zugunsten desjenigen des Seins zurücktreten musste. Anstelle der Analysen des Menschseins in "Sein und Zeit" treten nun die nahezu mythischen Bestimmungen des Menschen als "Hüter, Wächter und Hirten des Seins". Trotz dieser 'Wandlung' müssen wir wohl auf "Sein und Zeit" zurückgreifen, um - wenigstens per analogon - einen adäquaten Hintergrund für Heideggers Interpretation des Kunstwerkes zu gewinnen. Wie bereits dargestellt worden ist, liefert dieses Werk einen vollen Begriff des Daseins, der (menschlichen) Existenz. Wo aber könnte nun in "Sein und Zeit" eine Deutung des Menschen als kunstschaaffendes und kunstempfindendes Wesen angetroffen werden? Der Ausdruck 'Kunst' und 'Künstler' ist in "Sein und Zeit" nirgends genannt. "Künstlerische" Erwägungen sind dem strengen und nüchternen Aufbau der Fundamentalontologie gänzlich fremd. Und doch enthält sie auch eine Charakterisierung des 'Künstlers'. Dies scheint uns nichts anderes zu sein als die Schilderung des eigentlichen Selbstseins, der Entschlossenheit

und des eigentlichen Seins zum Tode. Damit soll nicht behauptet werden, dass Heidegger bei diesen Analysen das Bild des Künstlers etwa als exemplarisches vorgeschwebt habe: dennoch gilt das unter dem Titel 'eigentliches Selbstsein' Ausgesagte auch für den Künstlerisch schaffenden und empfindenden Menschen.

Die Entschlossenheit wird in "Sein und Zeit" vorgeführt als wesenhafte Erschlossenheit des Daseins und somit als 'Wahrheit der Existenz'. Entschlossenheit des Da des Daseins besagt: Erschlossenheit von Welt, In-sein und Selbst, und dies im Modus der Eigentlichkeit. Entschlossen wählt das Dasein sein eigenstes Seinkönnen in der 'Situation'. Für sein jeweiliges Da entschlossen, 'sieht' das Dasein die Möglichkeiten, die es existierend sein kann. Darum ist die Entschlossenheit verschwiegenes, angstbereites Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Darin liegt: Entschlossenheit als 'wahre, eigentliche' Erschlossenheit beinhaltet eigentliche Verstehen, eigentliche Befindlichkeit und eigentliche Rede. In der Entschlossenheit ist das Dasein eigentlich und wahr.

In diesem Wahrsein des Daseins liegt unserer Auffassung nach die Bedingung der Möglichkeit, dass durch das Dasein im Werk die Wahrheit in Gang gebracht werden kann. Das Dasein kann vom Sein und der Wahrheit des Seins nur 'in Anspruch' genommen werden, wenn es eigentlich und wahr ist; dies ist wohl die Brücke, die die Früh- und Spätschriften Heideggers verbindet. Um Wahrheit zu stiften, muss das Dasein 'wahr' sein. Natürlich handelt es sich hier nicht um moralisch-sittliche Kategorien (obwohl auch diese in der Aesthetik mannigfache Anwendung auf die Wesensbestimmung des Künstlers - und nicht zu Unrecht gefunden haben). Wahrheit der Existenz ist nach dem obigen unverkennbar in seinem (ontologischen) Sinn herausgestellt worden.

Durch die eigentliche, vorlaufende Entschlossenheit erlangt das Dasein erst die Freiheit, die ihm ermöglicht, sich auf ein Offenes und ein aus diesem waltend, an Offenbaren beziehen zu können. "Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenen... Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit" (WdG, S. 13). Diese Freiheit, die ein Offenes sich offenbaren lässt, ist das Seinlassen von Seiendem, das Sich-Aussetzen dem Seienden, welches ein Wesenszug der Existenz ist.

In der Entschlossenheit liegt Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein, Angst und Verschwiegenheit, und in dem allen die Freiheit des Daseins. Nur als freies kann das Dasein das Kunstwerk schaffen, d. i. Welt-Stiften und das Wahheitsgeschehen 'auslösen'. Nur als Sichentwerfendes (verstehend auf sein eigenstes Seinkönnen) kann es 'Welt' entwerfen und damit das Fest-stellen der Wahrheit im Werk ermöglichen. Nur als angstbereites, das sich in das Nichts hinein hält, kann es Seiendes als Seiendes begegnen lassen und ineins damit das Sein des Seienden erfahren. Wenn irgendwo so ist es im Kunstwerk, wo das Sein des Seienden aufleuchtet. Und nur als verschwiegenes kann das Dasein auf das Sein hören und sich von ihm in Anspruch nehmen lassen, also das Sein selbst zur Sprache bringend. Dieses Schweigen als Hören auf die 'Stimme' des Seins ist

die Verswiegenheit der Dichter, von denen Heidegger das aristotelische Wort wiederholt, dass ihr Dichten wahrer sei als das Erkunden von Seiendem (PW, S.11)). Wir fassen zusammen: eigentliches Menschsein (vorläufige Entschlossenheit) ist auch Bereitschaft zum Kunstschaffen, d.i. Bedingung der Möglichkeit des Dichtens.

Hat sich hier nicht ein offensichtlicher Widerspruch ergeben? Die Dichter sollen "Entschlossen" sein? Sie - etwa gar die "Entschlossensten"? Wäre Entschlossenheit die dezidierte Aktion eines handelnden Subjekts, so könnte niemand den inneren Widerspruch abstreiten. Aber: Heidegger versteht unter Entschlossenheit eine ausgezeichnete Weise der Erschlossenheit, welche nicht zum 'Handeln', sondern zum 'Erkennen' des Menschen gerechnet werden muss. Entschlossenheit ist jene Sicht und Einsicht, die bis zum Tode 'sehend' vorläuft - sie ist Entschlossenheit als Aufgeschlossenheit, restlose Klarheit über das In-der-Welt-sein. Damit verschwindet die Krassheit der Formel von der "Entschlossenheit der Dichter". 33)

Wenn nun die Dichtung die eigentliche und wesentlichste Kunst ist, und in der Sprache (als Haus der Wahrheit des Seins!) die Wahrheit und somit die Kunst geschieht, dann müssen die ursprünglichen Kunstwerke als Wortgebungen verstanden werden. Es legt sich hier die Schlussfolgerung nahe, dass die Wortschöpfung die eigentliche Kunstschöpfung ist. Damit werden wir auf die in "Sein und Zeit" als Existenzial eingeführte 'Rede' verwiesen. Diese wird dort - als Grundlage der Sprache, Mitteilung etc. - ein Artikulieren des In-der-Welt-seins genannt. "Reden ist das 'bedeutende' Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält" (SZ, S.161). Somit wäre der überlieferte Sprachschatz die Sammlung der 'Ergebnisse' von Artikulationen des In-der-Welt-seins, die generationenweise zusammengetragen worden sind. In der Sprache werden die gegliederten Bedeutungen 'verwahrt'. Diese Verwahrung ist notwendig museumsmäßig; bewahrt werden Versteinerungen einst lebendiger Schöpfung. Was einmal in der Geschichte der Sprache im lebendigen Akt der 'Bewortung' entstand, ist in der tradierten Sprache nur noch als Gussform, leer und unlebendig, vorhanden. Dennoch liegt in der Sprache noch Seinsverständnis und gültige Artikulation. Wir wachsen in die Sprache hinein, so wie wir in die 'Welt' hineinwachsen.

Das Wort ist das ursprünglichste Kunstwerk. In ihm ist 'Wahrheit geschehen', zum Stehen gebracht worden. Der es geschaffen hat, ist der eigentliche Künstler. Die Künstler schaffen "Worte, nichts als Worte" - damit aber nichts Geringeres als Wahrheit. 34)

An dieser ausdrücklichen Bevorzugung des Wortes wird nun aber auch ersichtlich, dass möglicherweise eine spezifische Dichtungsgattung das Wesen der Dichtung am "wesentlichsten" ausspricht. Unseres Erachtens dürfte Heideggers Hinweisen auf die Dichtung das Vorbild des Lyrikers (nicht etwa des Epikers oder Dramatikers) zugrundeliegen. Wort *des* Wahrheit ist zuerst und vor allem in der Lyrik. Jene Hinwendung zum Seienden, die das Seiende selbst "zum Wort"

kommen lässt, ist am ohesten anzutreffen in lyrischen Gestaltungen, u. z. dort, wo sie sich einer möglichen Vollkommenheit am meisten annähern. Die traditionelle Aesthetik hat auch um diese Zusammenhänge gewusst. "Die Welt zündet punktuell im lyrischen Subjekt", sagt der Aesthetiker F. Th. Vischer. Auch Schopenhauers Zur-Ruhe-kommen und Schweigen des 'Willens' deutet auf jene eigentliche Entschlossenheit, in der sich das Dasein vom Seienden in seinem Sein angehen lässt und das ihm angemessene 'Wort' findet. Lyrik ist dann vollkommen, wenn sie in echter Weise geschehene Eröffnung von Seiendem in seinem Sein ausspricht und bewahrt. Diese ihre schöpferische Kraft manifestiert sich unter anderem auch in den aus ihr erwachsenden Neuschöpfungen der Sprache, als deren Lebensquell die Lyrik je und je angesprochen worden ist. 35) 36)

7. ZUSAMMENFASSUNG: DIE CHARAKTERISTIKEN DES HEIDEGGERSCHEN MENSCHENBILDES - AUSEINANDERSETZUNG MIT DER HEIDEGGER-LITERATUR.

Bevor wir darangehen, die Ergebnisse unserer Arbeit mit der Heidegger-Literatur zu konfrontieren, bleibt uns noch übrig, in einem Ueberblick das bis jetzt Gewonnene kurz zu resumieren. Damit wollen wir uns unserer Resultate zusammenfassend vergewissern, um die Diskussion unserer Auffassungen zu ermöglichen. Wir benützen hierzu eine Reihe von Thesen, in denen unsere ausführlichen Auseinandersetzungen auf engstem Raum zusammengedrängt werden.

1. Das Verhältnis von Sein und Menschsein ist ein mehrfaches. Dasein hat Seinsverständnis. Es geht ihm in seinem Sein um sein Sein. Was das Sein 'ist', bleibt in "Sein und Zeit" noch dunkel. "Was ist Metaphysik?" und "Kant und das Problem der Metaphysik" legen eine Interpretation im Sinne des 'Subjektivismus' nahe. 'Sein' ist für und durch das Dasein. Der Mensch ist als 'Platzhalter des Nichts' auch der 'Platzhalter des Seins'. In der Angst 'geschieht' das Nichts des Nichts und auch das Sein des Seienden. Das Transzendieren des Daseins ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, sondern auch Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Diese 'subjektivistische' Fassung des Seinsbegriffes wird von Heidegger später verlassen, ja sogar - auf "Sein und Zeit" zurückgreifend - zurückgenommen. Der Mensch tritt nun auf als 'Hirt des Seins', 'Nachbar des Seins'. Das Sein hat sein Geschick. Es ist epochal und bestimmt Geschichte als Menschheitsgeschehen. Die Sprache als 'Haus des Seins' und 'Bauung des Menschenwesens' ist der mittlere Bereich zwischen Sein und Mensch. Trotz dieser ausdrücklichen 'Eigenständigkeit' des Seins bleibt auch in den letzten Schriften Heideggers nicht ausgeschlossen, dass das Sein das Dasein 'braucht' - das Verhältnis Sein-Menschsein bleibt also schillernd und lässt sich beim bisherigen Stande von Heideggers Äußerungen nicht eindeutig definieren.

Das Dasein ist in der Seinsart der Existenz. Diese wird analysiert in den Modi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit. Zunächst und zumeist ist das Dasein uneigentlich (Alltäglichkeit, Man) - es ist Man-selbst-sein. Um eigentliches Ich-selbst zu werden, muss das Dasein - dem Rufe des Gewissens folgend - durch vorlaufende Entschlossenheit (zum Tode) sich in den Besitz seiner selbst und seiner Freiheit bringen. Eigentliches Selbstsein ist der Zentralbegriff in Heideggers Menschenbild. 37) Nur als eigentliches ist das Dasein frei für seine Möglichkeiten, zu denen unsere Arbeit grundsätzlich die ethischen, praktischen, theoretischen und ästhetischen zählt.

2. "Sein und Zeit" und "Vom Wesen des Grundes" sind Heideggers 'Erkenntnistheorie', und zwar als Aufklärung des Seinsverständnisses (Transzendenz) ein Analogon zur 'Kritik der Reinen Vernunft'. In diesem Werk wird die 'Subjektivität des Subjekts' analysiert. Seinsverständnis, Transzendenz, Erschlossenheit, Sorge belegen in ähnlicher Weise jenes menschliche 'Grundvermögen', das aller empirischen (ontischen) Erkennt-

nis vorausliegt. Darum kann auch Heidegger einen Wahrheitsbegriff einführen, der ursprünglicher ist als alle Urteilst Wahrheit (adaequatio rei et intellectus). Ursprüngliche Wahrheit ist Entdecktsein des Seienden (als Seienden). Ihr vorgelagert ist aber das Entdeckendsein des Daseins, welches als eigentliche Erschlossenheit 'Wahrheit der Existenz' ist. Dasein ist 'in der Wahrheit' und 'in der Unwahrheit', da es je und je eigentlich und uneigentlich erschlossen ist (Verfallen). Verstehen, Befindlichkeit und Rede (Erschlossenheit) haben ihre eigentlichen und uneigentlichen Modi. In ihnen liegen Grundmöglichkeiten der Erkenntnis vor; sie sind gleichursprünglich wie das dasein-smässige Verstehen von Sein des Seienden. Dasein ist ontologisch - es entwirft immer schon Seiendes in seinem Sein auf sein Sein hin. Diese ontologischen Grundakte sind die Voraussetzungen der Ausbildung von Wissenschaften. Vor allem theoretischen Erkennen jedoch liegt der besorgende Umgang mit dem Zeug (Umwelt-'Ding'), dessen Umsicht primäre Erkenntnis der Welt ausmacht. Das theoretisch-uninteressierte Nur-so-hinsehen ist ein Derivat umsichtigen Besorgens, welches nur durch veränderte Bezugnahme (ein anderer Seinsentwurf unter Absehung von der Zeughaftigkeit im Sinne des Zurücktretens des zeughaften Charakters des Seienden - z.B. der mathematisch-naturwissenschaftliche Entwurf der Natur) zum Seienden möglich ist. Die Wissenschaften gründen im ontologischen Vermögen des Daseins - Philosophie und Phänomenologie sind nur Radikalisierungen des Ontologisch-seins des Daseins. Philosophie ist nicht nur Philosophie über das Dasein, sondern auch und vor allem als Dasein geschehende Philosophie.

3. Zur Grundlage der Untersuchung über Heideggers 'Ethik' werden die (ontologischen) Begriffe Mitsein, Gewissen, Schuld und eigentliches Selbstsein gewählt. Uneigentliches Selbstsein (Man) ist auch uneigentliches Mitsein. Dieses bringt mit sich als Modifikation der 'Fürsorge' die 'Rücksichts- und Nachsichtslosigkeit'. Im Man hat keiner einen eigentlichen Bezug zum Anderen; vorherrschend ist die Tendenz der Einobnung (Abständigkeit, Herrschen und Dienen etc.). Man nimmt den Anderen (rücksichtslos) nicht als Ich-selbst, sondern als Man-selbst als das, was er betreibt, wozu er nützt oder dienlich ist (Mensch als Mittel und nicht als Selbstzweck). Dazu kommt die Einsichtslosigkeit über das wirkliche Sein des Anderen, die mit der Undurchsichtigkeit der eigenen Existenz zusammenfällt; demgegenüber steht nun auf 'der anderen Seite' das eigentliche Selbstsein als eigentliches Mitsein, welches positiv fürsorgend Rücksicht und Nachsicht erfüllt. Als Bedingung der Möglichkeit allen ethischen Handelns ist eigentliches Selbstsein der ethische Wert schlechthin. Ihn zu verwirklichen wird durch das Dasein selbst gefordert (Gewissen). Dem Gewissensruf folgend, erschliesst sich Dasein eigentlich sein In-der-Welt-sein und ist vorlaufend entschlossen in der Situation. Da jegliche Situation einmalig ist, können allgemeine Sittlichkeitsregeln hier nichts mehr ausrichten. Für die Heideggorsche Philosophie ist jedoch 'Ethisch-sein' verbürgt, wenn das Dasein eigentliches Selbst (in der Situation) ist. In der eigentlichen Erschlossenheit kann sich

das Dasein 'vom Sein in Anspruch' nehmen lassen - als Ganzes in der Situation (Sein zum Tode) stehend, verwirklicht es in seinem Sein das 'absolut Gute'.

4. Der Mensch als praktisch-tätiges Wesen wird in "Sein und Zeit" unter dem Titel 'Besorgen' charakterisiert. Dasein als In-der-Welt-sein ist In-sein (Wohnen in und bei der Welt). Dergestalt in der Welt wohnend, hält sich Dasein je und je bei innerweltlich Seiendem auf. Die primäre Weise des Sichaufhaltens in der daseinmässigen Welt (resp. Umwelt) ist das besorgende Zutunhaben mit den 'Dingen'. Das Gebrauchsding ist ein Zeug. Die Umwelt des werktätigen Daseins ist ein Zusammenhang, in dem das Zuhandene (Zeug) in einem Verweisungsganzen erscheint. Zeug hat eine Bewandnis; diese liegt seinem Umzu-Dazu zugrunde. Alles 'Dazu' des Zeug ist verankert in einem 'Umwillen' - es ist als Zeug nur möglich umwillen des Daseins, das Seiendes auf Bewandnis hin freigibt. Dasein 'stiftet' also seine Zeugwelt. In dieser bewegt es sich als tätiges, umsichtig das Zuhandene an Plätzen und Gegenden im Gebrauch haltend. Zeugplätze und Zeuggegenden liefern die ursprüngliche Raumerfahrung des Daseins - der leere, reine Raum ist ein Derivat davon, der durch eine besondere Weise des Hinsehens und Entwurfes der Seinsverfassung des Seienden ermöglicht wird.

Entfernend und ausrichtend ist Dasein in der Welt. Seine Praxis ist ein Verrinnern der Fernen (der Mensch ist ein 'Wesen der Ferne') und ein Richtung-nehmen in der Welt.

Da das Besorgen ein Modus der Sorge ist, und diese als Sinn die 'Zeitlichkeit' hat, hat auch das Besorgen einen zeitlichen Sinn. In ihm wurde die uneigentliche Zeitigung der Zeitlichkeit aufgezeigt; als uneigentliche Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. Das Verstehen des Besorgens ist vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen; das Besorgen selbst gewärtig-gegenwärtigend-behaltend. Sein 'Vergessen' liegt im Vergessen des Selbst, das im werktätigen Tun zurückgestellt wird.

Die Verankerung des Besorgens in der Sorge demonstriert, dass der Mensch nicht primär als Besorgender in der Welt ist. Er wohnt als eigentliches Selbstsein 'dichterisch auf dieser Erde' (Hölderlin). Somit erweist sich die Möglichkeit eigentlichen Selbstseins als die Möglichkeit alles werktätigen Tuns.

5. Der Mensch als künstlerisch empfindend-gestaltendes Wesen wurde vom Kunstwerk her in den Blick gebracht. Heideggers Analyse geht aus von der Dreiheit Werk, Zeug und Ding, um in Abgrenzung des einen gegen die beiden anderen einen vollen Begriff des Kunstwerks zu gewinnen. Dabei wird gezeigt (Die 'Bauernschuhe' von Van Gogh), dass ein Kunstwerk das Zeug in seinem Sein (und in seiner Welt) erschliesst. Darüber hinaus wird am 'Tempel von Paestum' verdeutlicht, was ein Kunstwerk in 'seiner Welt' ist. Ein Kunstwerk stiftet dort, wo es aufgestellt ist, eine Welt - es ist geradezu 'weltgründend'. Darum geschieht im Werk die (ursprüngliche) Wahrheit. Kunstwerkschaffen heisst Welt eröffnen durch In-Gang-bringen des Wahrheitsgeschehens. Dieses ist möglich auf dem Grunde der Er-

geschlossenheit des Daseins. Erschlossen sind Welt, In-sein und Selbst des In-der-Welt-seins. Das Kunstwerk bringt diese (daseinsmässige) Erschlossenheit zum Stehen. Als dieses Zu-m-Stehen-bringende steht es selbst zwischen Welt und Erde, die 'gegenwändig' sind. Welt ist das Offene und Offenbare, Erde das Verschlussene und Verschiessende. 33) Das Kunstwerk gründet die Welt auf der Erde und lässt die Erde in die Welt hineinragen. Das Kunstwerk bringt das Dasein in die Wahrheit, Wahrheit der Existenz wird somit zur Bedingung des Kunstwerkschaffens und -empfindens. Dies ist nun aber eigentliches Selbstsein, welches hiermit der 'aesthetische Wert' schlechthin ist. Vorlaufende Entschlossenheit (Sein zum Ende in der Situation) ist auch die aesthetische Grundsituation, genau so wie sie die erkennende, sittliche und praktische Grundsituation ist. In ihr kann sich Dasein vom Sein angehen lassen - es 'sein-lassen', und die geschehende Wahrheit angemessen zum Stehen bringen.

Dichtung ist für Heidegger ursprünglichste Kunst, die aller Kunst den Boden bereitet. Im Wort wohnt das Sein - die Sprache ist das Haus des Seins. Das Sein ist auf dem 'Weg zur Sprache' - Dichtung hört auf das Sein. Dichtung ist also werthafte Stiftung des Seins. Die ursprünglichste Wahrheit ist im (ursprünglichen) Wort.



Als Kern des Heideggerschen Menschenbildes ist also, für die Erkenntnis, die Ethik, die Praxis und die Aesthetik das eigentliche Selbstsein aufgewiesen worden. In der Problematik des eigentlichen Selbst ist das ganze Problem des Menschseins in seiner Breite und Tiefe enthalten. Somit geht es in letzter Instanz darum, einen vollen Begriff des eigentlichen Selbstseins zu gewinnen, um so das Menschenbild der Heideggerschen Seinsphilosophie so weit als möglich klarzustellen. Unsere Untersuchung ist von verschiedenen Seiten zum Zentrum des eigentlichen Selbst vorgedrungen; und doch bedarf sie noch einer wesentlichen Ergänzung, ohne die unsere Ergebnisse notwendig lückenhaft bleiben müssten. Die blosse Feststellung, dass in der Ausgliederung des eigentlichen Selbstseins in Erkenntnis, Sittlichkeit, Praxis und Aesthetik das Menschenbild Heideggers kulminiere, lässt noch entscheidende Fragen offen. Welchen endgültigen Begriff des Selbstseins legt Heidegger seiner Philosophie zugrunde? Wie grenzt er sein Menschenbild gegen die Philosophiegeschichte ab? Welche 'Mission' sieht er in dem von ihm aufgestellten Bild des Menschen? Welche Dynamik besteht zwischen Selbst und Sein, zwischen 'Geschichtlichkeit' des Selbst und 'Geschick und Geschichte' des Seins?

Dass mit der blossen Uebernahme der Lehre vom eigentlichen und uneigentlichen Selbstsein Heideggers ursprüngliche Intentionen nicht getroffen werden, zeigt eindrücklich der "existentialisme" von J.P. Sartre. Um Heidegger bis zu seinen letzten Ergebnissen zu folgen, wird es von Vorteil sein, anhand von Sartres Konzeptionen das von uns bis jetzt Herausgestellte

noch einmal zu beleuchten. Gerade an Sartres Lehre kann die von uns betonte Zentralstellung des eigentlichen Selbst vortrefflich verdeutlicht werden; wemgleich zu berücksichtigen ist, dass das existierende Selbst bei Heidegger ein anderes ist als bei Sartre. Darauf wird noch in der Folge einzugehen sein.

Sartre (in "Ist der Existenzialismus ein Humanismus?" 39) stellt grundsätzlich christlichen und atheistischen Existenzialismus einander gegenüber, wobei er zum letzteren Heidegger und sich selber zählt. Grundauffassung des Existenzialismus ist nach ihm, dass "die Existenz der Essenz vorangehe" (S.11). Was früher für Gott galt, gelte jetzt für den Menschen, der ein Wesen ist, "das existiert, bevor es durch einen Begriff definiert werden kann... zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert" (S.14). "Es gibt keine 'Natur' des Menschen, weil es keinen Gott gibt, der sie geschaffen haben könnte. Jeder Einzelne verwirklicht existierend sein 'Wesen': "der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht" (S.14). Das ist die Würde und Auszeichnung des Menschen, dass er sich selbst wählen kann. Somit ist er aber auch für sich verantwortlich, und weil er durch seine Wahl immer auch Wohl und Wehe der Mitmenschen bestimmt, ist er zugleich verantwortlich für alle Menschen; denn: "Der individuelle Akt bindet die ganze Menschheit" (S.18). Aus dieser umfassenden Verantwortlichkeit entspringt die Angst in der (eigentlichen) Selbstwahl. Hierbei gibt es keine allgemeinen Richtlinien, an denen sich das Selbst orientieren könnte. Zumal da Gott nicht existiert, ist der Mensch verlassen und ganz auf sich selbst gestellt - "der Mensch ist die Freiheit" (S.25). Mit Gott fallen alle Werte und Gebote weg, da nichts mehr (vom 'Transzendenten' her) Verbindlichkeit haben kann. Jeder Einzelne muss seinen Weg selber finden; darum: "Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein" (S.25). Im konkreten Fall versagen allgemeine Werte und Richtlinien. In jeder gegebenen Situation muss die hinzupassende Ethik erfunden werden, und dies in der Wahl einer Weise des Selbstseins. Daraus erwächst dem Existenzialismus eine realistische Lebenshaltung, die den Menschen von seinen Illusionen befreit, und ihm geschichtliche, natürliche und soziale Voraussetzungen seines Lebens und Handelns in Sicht bringt. Durch die Illusion hofft Jeder mehr zu sein als er ist; aber: "Jeder Mensch ist nichts anderes als sein Leben" (S.40). Nur die gelebte Wirklichkeit hat Belang. Der Existenzialismus ruft den Menschen zur Selbstverwirklichung (trotz aller Schranken) auf; der Feige wählt sich zum Feigling, der Held wählt sich zum Helden etc. Jeder Mensch kann 'eigentlich' werden, und dies durch verantwortliches Tun. Die Tat erst schafft die 'Werte'. Davor aber steht das Zu-sich-selbst-kommen des Menschen, das immer 'angesichts der Anderen' geschieht. Die Wahl des Selbstseins erfolgt stets im Rahmen einer mitmenschlichen Welt - in deren natürlicher und historischer Bedingtheit die Möglichkeiten des 'Entwurfs' vorgezeichnet sind. Die Möglichkeiten sind immer relativ zur Zeit; das einzige Absolute ist nur das wählende Selbst, durch das sich je und je das 'Wesen' des Menschen realisiert. Wahl des Selbst ist Bindung (engagement) des Einzelnen im Rahmen einer Gemeinschaft. Sie ist ein durch-

aus moralischer Akt, vielleicht der einzig wesentliche, den es gibt. Gut und Böse haben in diesem Zusammenhang wenig Sinn. Man kann höchstens von 'schlechtem Willen' sprechen, wenn behauptet wird, dass man nicht die Freiheit habe, sich zu wählen. Wer die Freiheit nicht anerkennt, lügt; wer sie nicht will, ist unmoralisch. Der Existenzialist will seine eigene Freiheit und die der Anderen. Im Hinblick auf die Freiheit können bei Sartre moralische Urteile gefällt werden. In jedem Moment die eigene und die mitmenschliche Freiheit zu wollen, ist der existenzialistische Imperativ. Dies liegt aber in der Transzendenz als Wesensaufbau des Menschen begründet. In seinem eigenen Wesensaufbau schafft der Mensch das Humane - so verstanden, ist auch der Existenzialismus ein Humanismus. Er "ist nichts anderes als eine Bemühung, alle Fölgerungen aus einer zusammenhängenden atheistischen Einstellung zu ziehen ... In diesem Sinne ist (er) ein Optimismus, eine Lehre der Tat" (S. 66/67).

Wir nehmen Sartres Auffassungen als wertvolle Ergänzung unserer eigenen Befunde innerhalb der Heideggerschen Seinsphilosophie hin. Allein, wir dürfen bei Sartres Bild der Existenz nicht stehenbleiben. Vielleicht kongruiert es weithin mit Heideggers Lehre in "Sein und Zeit" - dem jetzigen Stand von Heideggers Entwicklung entspricht es aber keineswegs. Wir geben gerne zu, dass unsere Interpretation in mancher Hinsicht an Sartres Wendungen anklingt; aber wir haben uns noch die abschliessende Fassung unseres Problems vorbehalten, worin das ganze Menschenbild der Heideggerschen Philosophie sichtbar werden soll.

Heidegger selber hat in "Brief über den Humanismus" auf Sartres Ausführungen Bezug genommen und sich gegen dessen Lehre abgegrenzt. Hierzu ist zu betonen, dass Heidegger sich nie einen "Atheisten" nennt, während Sartre den Atheismus militant vertritt. Darüber hinaus akzeptiert der Verfasser von "Sein und Zeit" nicht das Begriffspaar 'existentia' und 'essentia', das für ihn zu sehr historisch belastet ist. Unsere Arbeit hat deutlich gezeigt, dass bei Heidegger die Verhältnisse zwischen Existenz und Essenz weit schwieriger sind, als dies in Sartres Existenzialismus bestimmt wird. Natürlich entfernt vor allem die 'Wandlung' der Heideggerschen Auffassungen den Lehrer vom Schüler. So ist der Autor des "Briefes" darauf bedacht, die 'Souveränität' nicht dem Dasein, sondern dem Sein selbst zuzubilligen - nicht der selbstherrliche Mensch, sondern der auf den Anspruch des Seins hörende schob Heidegger vor; darum das Urteil, dass Sartre "mit der Metaphysik in der Vergessenheit des Seins verharre" (PlW, S. 72).

Um Heideggers Menschenbild endgültig zu fassen, bleibt uns also aufgegeben, auf jenes Denken Bezug zu nehmen, das über die 'Metaphysik' hinausdenkt. Wir haben dies bereits andeutungsweise bei der Erörterung des Verhältnisses Sein-Menschsein getan. Nun gilt es, vom bereits gesichteten 'Boden' ausdrücklich Besitz zu ergreifen. Die Schriften Heideggers, auf die wir hierbei in erster Linie verwiesen sind, wären: Die 'Hölderlin-Interpretationen', 'Platos Lehre von der Wahrheit', 'Brief über den Humanismus' und 'Holzwege'.

Welche geschichtliche Stellung beansprucht Heidegger für sein

'Menschenbild'? Wie ordnet er es in den Ablauf der Philosophiegeschichte ein?

Um diese Fragen, die erst auf den vollen Begriff des Menschseins bei Heidegger hinleiten, beantworten zu können, muss auf die Schrift "Platos Lehre von der Wahrheit" Bezug genommen werden. In ihr deutet Heidegger das 'Höhlengleichnis', das seiner Auffassung nach von schicksalshafter Bedeutung für die geistige Entwicklung des Abendlandes ist. Was ist der Sinn dieses Gleichnisses, das von einem Übergang aus dem Bereich der Schatten in denjenigen der Ideen berichtet? Die Erzählung von den Übergängen beschreibt das Wesen der paideia, der Bildung. Die Umwendung des Menschen in seinem ganzen Wesen ist paideia, die Versetzung aus der Höhle ans 'Sonnenlicht'. Neben einer Sinndeutung der Bildung - und das ist für Heidegger das Entscheidende - gibt das Gleichnis aber auch eine Deutung des Wesens der Wahrheit. Diese wurde von den Griechen - nach Heidegger - als Unverborgenheit, somit als Grundzug des Seienden selbst, erfahren. Das 'Unverborgene' der Höhle ist nun bei Plato anders als das 'Unverborgene' im Freien. Durch die Befreiung kommt der Mensch in den Bezirk eines 'Unverborgeneren, Wäheren'. Erst in den Ideen wird jedes Seiende in seiner wahren Unverborgenheit, d.h. Wahrheit zugänglich.

Die griechische Ausdruck 'Unverborgenheit' (aletheia) deutet auf ein Wissen, dass das Unverborgene (Wahre) der Verborgenheit entrissen werden muss. Es bedarf der Mühe des Aufstiegs (im Höhlengleichnis), um zum Unverborgenen zu gelangen. Aber anstelle von Wahrheit als Unverborgenheit tritt im Gleichnis noch ein zweiter Wahrheitsbegriff hervor, in dessen Zentrum die Idee steht. Die Idee ist das im Erkennen Erkannte, das im Vernehmen Vernommene, das eigentlich Unverborgene. Der rechte Blick auf die Idee erschliesst das Wahre. Dabei ist es die oberste Idee, die 'Idee des Guten', die alles Sehen und Sichtbarwerden ermöglicht.

Was man gewöhnlich mit 'das Gute' übersetzt, sollte nach Heidegger eher das Taugliche oder Tauglichmachende genannt werden. "Das Wesen jeder Idee liegt... in einem Ermöglichen und Tauglichmachen zum Scheinen, das eine Sicht des Aussehens gewährt" (Pl^W, S. 38). Die höchste Idee ist diejenige, die alles zum Scheinen bringt" (Pl^W, S. 38). "Das Gute" gewährt das Erscheinen des Aussehens, worin das Anwesende in dem, was es ist, seinen Bestand hat. Durch diese Gewährung ist das Seiende in seinem Sein einbehalten" (Pl^W, S. 40).

Das Höhlengleichnis enthält nach Heidegger einen Wesenswandel der Wahrheit, die von der 'Unverborgenheit' auf die 'Idee' verlagert wird. Nur die Idee gewährt - dem sie Erblickenden - Unverborgenheit. Damit wird der 'rechte Blick' der Grund der Erkenntnis. Der rechte Blick schafft Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache. "Wahrheit wird... zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens" (Pl^W, S. 42). Aus dem Seienden selbst verschiebt sich der Ort der Wahrheit in das menschliche Erkennen. Bei Plato sind noch beide Wahrheitsbegriffe vorhanden, Unverborgenheit und Richtigkeit (des Blicks). Aristoteles aber sagt schon: "Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen (selbst),... sondern im Verstand" (Met. E, 4, 1027b, sq). Diese Hereinnahme der Wahrheit in den Menschen bleibt massgebend für das abendländische Denken (Thomas, Descartes etc.) bis zu Nietzsche, in dessen Lehre sie noch in extremer Weise zur Geltung kommt. "Wahrheit ist die Art von Irrtum,

ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt" (Der Wille zur Macht, n.493).

Platos Bestimmung des Seins des Seienden hat das geistige Schicksal des Abendlandes determiniert. Die mit Plato beginnende 'Philosophie' trägt den Charakter der 'Metaphysik'; sie ist Aufblick zu den Ideen. Und indem sie die Ideen in der 'Idee des Guten' zentriert, ist sie zugleich auch 'theologisch'.

Da der Mensch für das Sehen der Ideen gebildet werden muss, beginnt auch mit Platos Lehre der 'Humanismus', der sich also zugleich mit der Metaphysik entfaltet und mit ihr den Menschen in die Mitte des Seienden im Ganzen rückt. Mit der Vollendung der Metaphysik wird auch der Humanismus entschiedener (Nietzsche). Dies bestimmt die gegenwärtige geschichtliche Position, in der jener Wandel des Wesens der Wahrheit noch nachwirkt, u.z. als eine "alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollende Weltgeschichte des Erdballs" (PW, S.50).

Heideggers Auffassung ist also: "Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehende Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Durch diese Entscheidung ist je schon ausgegrenzt, was im Lichte des festgesetzten Wesens der Wahrheit als ein Wahres gesucht und festgehalten, aber auch als das Unwahre verworfen und übergangen wird" (PW, S.50)

Wir halten einen Augenblick inne: Was ist eigentlich mit den obigen Ausführungen gemeint? Heidegger legt in "Platos Lehre von der Wahrheit" eine Geschichtskonzeption vor, die auf der Auffassung basiert: "Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt" (HW, S.69). Dabei wird Plato als der 'Eröffner' der metaphysischen Tradition des Abendlandes gesehen, von dem aus sich eine lückenlose metaphysisch-humanistische Entwicklung bis in die Gegenwart hinein erstreckt. Mit dem In-Gang-bringen der Metaphysik hat das Vergegenständlichen des Seienden begonnen, das in der Ausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik seinen extremsten Positionen zustrebt. Das Seiende ist für das Vorstellen des Menschen verfügbar und berechenbar gemacht worden, wodurch der Mensch sich mehr und mehr als 'Subjekt' einer Welt von 'Objekten' gegenüberfand. Somit wurde mit der Entfaltung der Metaphysik nicht mehr das 'Sein an sich' erfahrend, dann die Metaphysik "nannt das Sein und meint das Seiende als das Seiende" (WW, S.11). "Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so des Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider" (PW, S.65). So beginnt dann bei Plato jener Prozess der 'Seinsvergessenheit', der für die metaphysisch ausgerichtete abendländische Geschichte charakteristisch ist. Damit verbunden ist das Aufkommen der zahllosen 'Humanismen' als der Vorgang, "dass der Mensch nach je verschiedenen Hincichten, jedesmal aber wissentlich, in die Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste

Seiende zu sein" (PlW, S.49). Die Geschichte der Metaphysik kreist um den Menschen. Nur aus der Metaphysik sind die 'Humanismen' verständlich, et vice versa. Und genau so wie die Metaphysik eine Gesamtauslegung des Seienden liefert (ohne auf das Sein ausdrücklich Bezug zu nehmen!), setzt sie auch je eine 'menschliche Natur' an, die zu erfüllen dem Menschen aufgetragen ist. Heidegger streift in diesem Zusammenhang die Menschenbilder der griechisch-römischen Antike, des Christentums, Marx', des Biologismus, des Sartreschen Existenzialismus etc. - alle diese Humanismen verharren für ihn in der Seinsvergessenheit der Metaphysik, sodass sie auch das Verhältnis Sein-Dasein nicht zu Gesicht bekommen konnten. Wie aber stellt sich nun Heideggers Seinsphilosophie zur geschichtlichen Entfaltung der Metaphysik und der ihr angeschlossenen Humanismen?

Die Entwicklung der humanistischen Metaphysik bestimmte das Wesen der Neuzeit, für die kennzeichnend sind: Wissenschaft, Maschinenteknik, Kunst als Ausdruck des Lebens und Gegenstand des Erlebens, bewusst 'kulturelles' Tun, Entgötterung der Welt (siehe: Die Zeit des Weltbildes in "Holzwege"). Der Mensch der Neuzeit bringt sich das Seiende als ein Gegenständiges-Entgegenstehendes vor sich und 'stellt' es 'vor'. Willentlich hat er sich in diese Position gebracht, von wo aus er die Entfaltung der Menschheit realisieren will. Er hat sich eine Stellung gegeben, von der aus die Bewältigung des Seienden im Ganzen versucht wird. Somit ist der Mensch Mass und Richtschnur alles Seienden geworden. Die Metaphysik, ausgehend von Platons Ideenlehre, vollendet sich in der absoluten Ausrichtung, Erklärung und Abschätzung des Seienden im Hinblick auf den Menschen (Humanismus).

Heideggers Einstellung zu dieser Entwicklung ist dadurch gegeben, dass er als ihre Auswirkung eine gegenwärtige 'Katastrophe' der Menschheit zu sehen glaubt. Die durch die Metaphysik hervorgetriebene Subjektivität des Menschen hat den Menschen von sich selbst und dem Seienden entfremdet. Dieses erscheint nur noch als das Zähl-, Rechen- und Brauchbare, weil das Sein vergessen ist. Das technisierende Denken gründet seine allgemeine Uebermacht in der noch nicht abgeschlossenen Herrschaft der Metaphysik, deren Folge die 'Heimatlosigkeit' des modernen Menschen ist. Ueberwindung dieser 'Heimatlosigkeit' wäre demnach für Heidegger nichts Geringeres als Ueberwindung der Metaphysik (und ihrer Humanismen), was nur dadurch geschehen kann, dass das den Vorsokratikern noch bewusste 'Sein' wieder in Erinnerung gerufen wird.

Dabei sieht Heidegger sein eigenes Denken als den Ansatz zur Ueberwindung der humanistischen Metaphysik. So z.B. fährt er nach deren Charakterisierung fort: "Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden. Die Unverborgenheit enthüllt sich dieser als der Grundzug des Seienden selbst" (PlW, S.51). Damit sind seine eigenen, seinsphilosophischen Bemühungen gemeint. In seiner Lehre vollzieht sich jenes wesentliche Opfern, von dem eine Wandung des Menschheitsgeschickes zu erwarten ist. "Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins" (WM, S.44). Diesen entscheidenden 'Gang' hat Hölderlin vorbereitet und Rilke teilweise mitvollzogen (siehe: Hölderlin-Interpre-

tationen, "Wozu Dichter" in "Holzwege" etc.). Heideggers Lehre vom Sein und vom Menschsein hat also welthistorische 'Mission'; sie ist eine eigentliche 'Zeitenwunde'. Nach dieser geschichtlichen Eingliederung muss es deshalb von besonderem Interesse sein, noch einmal den vollen Begriff von Sein und Menschsein zu vergegenwärtigen. Dadurch wird Heideggers Menschenbild mit aller Eindringlichkeit hervortreten.

"Sein und Zeit" sagt schon: "Das Sein ist das transzendens schlechthin" (SZ, S. 38). Bei der Berücksichtigung der Kant-Interpretation waren wir geneigt, das Sein in der daseinsmässigen Transzendenz zu verankern, indem in der Angst das 'Nichten des Nichts' und - so schlossen wir - auch das 'Sein des Seienden' 'geschieht' (Kap. 2). Die späteren Lehren Heideggers machen diesen Schluss in dieser Formulierung hinfällig. Nicht das Nichts nichtet, sondern - durch es - das Sein selber. "Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins" (WM, S. 46). "Das Sein nichtet - als das Sein" (PIW, S. 114). Somit wird jenseits des im Nichten des Nichts erscheinenden Seins des Seienden das Sein selbst in seiner Wahrheit zugänglich. Der Mensch ist nicht nur 'Platzhalter des Nichts', sondern 'Hirt des Seins'. Nicht er lässt das Sein in der 'Sorge' geschehen, sondern es ist das Sein selber, "das alle der Wurf sich das Wesen des Menschen in 'die Sorge' erworfen hat" (PIW, S. 100). Das Sein ist also keineswegs ein Produkt der 'Subjektivität'. "Versteht man den in "Sein und Zeit" genannten 'Entwurf' als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als eine Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie das 'Seinsverständnis' im Bereich der 'existentzialen' Analytik des 'In-der-Welt-seins' allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins" (PIW, S. 71).

Was ist nun dieses in seiner Wahrheit ruhende Sein? Heidegger erklärt zunächst allgemein, aber auch rätselhaft: "Es ist es selbst" (PIW, S. 76). Auf alle Fälle ist es weder Gott noch Weltgrund, noch ein Seiendes überhaupt. Ob ein Seiendes oder ein 'Gott' in der Lichtung erscheint, steht beim Sein allein in der Entscheidung. Sein ist also die 'Offenbarkeit' von Seiendem; die 'Lichtung' des Gelichteten, die 'Nähe' des Nahen, das Sich-eröffnen des Offenen und in all dem das Sich-ereignen des Da. Dieses Sich-ereignen des Da gehört aber zum Dasein, zur (menschlichen) Existenz; besser: die Existenz ist des Sich-ereignen des Da. Dieses (daseinsmässige) Sein des Da ist das Sein selbst. "Der Mensch west so, dass er das 'Da', d.h. die Lichtung des Seins, ist. Dieses 'Sein' des Da und nur dieses hat den Grundzug der Ek-sistenz; d.h. des ekstatischen Inneistehens in der Wahrheit des Seins" (PIW, S. 69). "Das Wesen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen" (PIW, S. 67). Hier ist von grosser Bedeutung, dass Heidegger nicht den 'Menschen' in die Lichtung des Seins stellt, sondern ausdrücklich die menschliche Ek-sistenz. Dieses Wort aber "nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offensteht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen 'Sorge' erfahren" (WM, S. 14). 40) Dieses Verhältnis von Sein und Ek-sistenz gehört sowohl

zum Sein als auch zum Dasein, welches nun die 'Ortschaft der Wahrheit des Seins' (PlW, S. 79) inmitten des Seienden ist. Damit gilt, dass das Sein die "Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz" (PlW, S. 79) ist. Mit dem Dasein (Mensch) ist die Dimension des Ekstatischen (durch das Sein) eröffnet, und in dieser Offenheit hat der Mensch zu ek-sistieren, also die Wahrheit des Seins während dieses 'Sein' hat seine Geschichte, in der es sich ja und ja dem Menschen überantwortet. Die Geschichte des Seins kommt in den Worten der (wesentlichen) Dichter und Denker 'zum Wort'. Hieraus bestimmt sich das Wesen des Denkens. "Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins. Insofern sind diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren... Das Denken lässt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen" (PlW, S. 53).

Nun haben Sein und Dasein ihre Erklärung gefunden, so weit dies beim jetzigen Stande des Heidegger-Schrifttums möglich ist. Dem Sein also 'entstammt' jedes Seiende - somit auch der Mensch. Dieser ist vom Sein in die Ek-sistenz geworfen, so zwar, dass die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz erst das Sein des Seienden 'ist'. Damit erklärt sich die rätselhafte Frage am Schlusse von "Der Spruch des Anaximander": "Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen (Ek-sistenz) des Menschen braucht?" Von hier aus werden auch die scheinbar 'subjektivistischen' Wendungen in "Sein und Zeit", "KudPdM" etc. begreifbar, die immer wieder Sein und Dasein als zusammengehörig postulierten. Der Mensch als ek-sistierendes Seiendes 'entstammt' als Seiendes dem Sein; andererseits ist der Raum seiner Ek-sistenz erst der Bereich, in dem 'Sein' 'wesen' kann. Eigentliche Erschlossenheit (Entschlossenheit) bedeutet eigentliches Ek-sistieren, also Draussen-sein, und damit den Anspruch des Seins zu vernehmen und zu erfüllen. Der Dichter und der Denker sind in einem solchen Bezug zum Sein. Sie sind im eigentlichen Sinne 'Hirt, Nachbar, Wächter' des Seins und von ihrem Sagen (Hölderlin, Rilke, Heidegger!) ist eine neue Heimat in der Nähe des Seins zu erhoffen. Aus dieser Vorstellung erwächst der Heideggerschen Philosophie ein echtes 'humanistisches' Pathos, das ihre Bemühungen als solche zeigt, die für die 'Menschlichkeit des Menschen' bestrebt sind. Die Eigentümlichkeit dieses Humanismus gegenüber allen historischen Spielarten ist die, dass er "die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt" (PlW, S. 90). Heidegger selbst spricht das Wesen seines Humanismus folgendermassen aus: "Humanismus" bedeutet jetzt, falls wir uns entschliessen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen ankommt" (PlW, S. 94). Von diesem Humanismus erhofft Heidegger einen Ausweg aus der Apokalypse der Gegenwart, eine neue Ära der Menschheitsgeschichte, die dadurch ausge-

zeichnet sein wird, dass das in seiner Vergessenheit verharrende Sein wieder offenbar wird und aufs Neue sein 'Reil' und die ursprünglichen Weisungen dem Menschen zukommen lassen werden.

Gerade diese historische Apothose wirft noch ein neues Licht auf Heideggers Auffassung vom Sein. Mit Recht hat man schon darauf hingewiesen, dass Heidegger das Sein geradezu vergöttlicht, in der Tat wirken die soeben gebrauchten Wendungen derart, dass sie den Gedanken an eine 'Seinstheologie' nahelegen. Das Sein 'wirft' den Menschen in die Licht des Da; das Sein hat sich aus der Lichtung 'zurückgezogen'; das Sein 'nimmt sich geschicklich' das Wesen des Menschen an; das Sein mag den Menschen, gewährt ihm seine Gunst und Huld; das Geschick des Seins löst eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte aus; die Heimat des Menschen ist die Nähe des Seins, das Sein ruht in seiner Wahrheit; das Sein ist über den Werten, Gott und allen Göttern; das Sein hat eine Geschichte, in die das Denken gehört, u.z. als Andenken dieser Geschichte, vom Sein selbst ereignet etc. Alle diese Formulierungen vermitteln tatsächlich 'göttliche' Prädikate des Seins; jedoch nicht, weil Sein etwa ein 'Gott' wäre, sondern weil es für Heidegger das 'Absolute' ist, und die Gottesbegriffe von jeher die Prädikate des Absoluten bei sich versammelten.

Weit eher als an einen Gott könnte man (wie G. Krüger in "Heideggers Humanismus") ein Analogon zum Sein in der Absolutheit der Weltgeschichte erblicken. Die Bestimmungen des Seins bei Heidegger erinnern immer wieder an die grossen Geschichtskonstruktionen (Hegel, Marx, Schelling etc.), in denen ein souveräner Geschichtsverlauf über Kommen und Gehen der Götter und die Möglichkeiten des Menschseins entscheidet. Die Geschichte realisiert sich in und durch den Menschen und ist doch ein Geschehen, das den Menschen in seinem Sein bestimmt. Dass Heidegger auch in eine solche Richtung denkt, wird durch seine positiven Aussprüche über Hegel und Marx (PLW, S. 82) bestätigt. Die Vermutung bleibt nicht ausgeschlossen, dass Heidegger im Ablauf der Seinsgeschichte etwa einen solchen Platz beansprucht, wie ihn Hegel für die Selbstbewusstheit des Weltgeistes für sich behauptete. Allerdings ist zu sagen, dass Heidegger eher Hölderlin in den Vordergrund stellt, und dessen Dichtung als den Anbruch eines neuen Seinsgeschickes charakterisiert. Auf alle Fälle lässt sich nicht von der Hand weisen, dass Heideggers Lehre vom Sein, vom Seinsgeschick und vom Dasein letztlich 'historische' Züge annimmt und damit der Heideggersche Humanismus sich zu einer umfassenden Deutung der Menschheitsgeschichte ausweitete. 41)

mmmmmmmm

Zum Abschluss unserer Untersuchungen bleibt uns noch übrig, kurz auf die Kritiken und Auseinandersetzungen in bezug auf das Menschenbild bei Heidegger einzugehen. Eine ausführliche Besprechung und Erörterung der überlos angeschwellenen Heidegger-Literatur würde jedoch zu weit führen. Wir beschränken uns deshalb auf die Argumentation der bedeutendsten Kritiker,

die zur Heideggerschen Seinsphilosophie Stellung genommen haben. Im übrigen verweisen wir auf die in den Text eingestreuten Fussnoten, in denen in knappen Umrissen verschiedene Standpunkte gestreift werden. Was nun die Kritik der Heideggerschen Philosophie anbetrifft, so folgen wir am besten jenem Schema, das Heidegger selber im 'Brief über den Humanismus' vorgezeichnet hat. Diese Schrift von vorwiegend polemischem Charakter setzt sich mit jenen Vorwürfen auseinander, denen Heideggers Lehre begegnete. Wir rekapitulieren diese Vorwürfe mit Heideggers eigenen Worten und amplifizieren sie durch Fussnoten, die das fragmentarisch Angedeutete genauer hervortreten lassen. Heidegger resumierte die 'Missdeutungen' seiner Lehre folgendermassen:

"Weil gegen den 'Humanismus' gesprochen wird, befürchtet man eine Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist 'logischer' als dies, das dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt? 42)

Weil gegen die 'Logik' gesprochen wird, meint man, die Forderung sei erhoben, dass der Strenge des Denkens abgesagt, statt ihrer die Willkür der Triebe und Gefühle zur Herrschaft gebracht und so der 'Irrationalismus' als das Wahre ausgerufen werde. Denn was ist 'logischer' als dies, dass, was gegen das Logische spricht, das Alogische verteidigt? 43)

Weil gegen die 'Werte' gesprochen wird, entsetzt man sich über eine Philosophie, die es angeblich wagt, die höchsten Güter der Menschheit der Missachtung preiszugeben. Denn was ist 'logischer' als dies, dass ein Denken, das die Werte leugnet, notwendig alles für wertlos ausgeben muss? 44)

Weil gesagt wird, das Sein des Menschen bestehe im 'In-der-Welt-sein', findet man, der Mensch sei zu einem bloss diesseitigen Wesen herabgesetzt, wodurch die Philosophie im Positivismus versinke. Denn was ist 'logischer' als dies, dass, wer die Weltlichkeit des Menschseins behauptet, nur das Diesseitige gelten lässt, und das Jenseitige leugnet und aller 'Transzendenz' absagt? 45)

Weil auf Nietzsches Wort vom 'Tod Gottes' hingewiesen wird, erklärt man ein solches Tun für Atheismus. Denn was ist 'logischer' als dies, dass derjenige, der den 'Tod Gottes' erfahren hat, ein Gott-loser ist?" (PlW, S. 95/6) 46)

Die Heideggersche Kritik der 'Werte' ist nicht eine Negation der Werte überhaupt. Die sie auslösende Absicht ist, das Wesen des Wertes tiefer zu denken als alle 'Wertphilosophie'. Fundamentalere als alle Werte ist das 'Sein'. Der Urwert ist nach Heidegger, dass etwas ist - diese Werthaftigkeit ist grundsätzlicher gefasst als das Postulieren von Gegenständlichkeiten, die dann noch mit 'Werten' belehnt werden, worin eine Spielart des Subjektivismus erblickt wird. "Das Denken in Werten ist ... die grösste Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt. Gegen die Werte denken bedeutet: ... gegen die Subjektivierung des Seienden zum blossen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen" (PlW, S. 99/100).

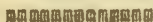
Die neutrale Stellung zu den Religionen wird im "Brief" noch einmal hervorgehoben. Heidegger will sich nicht entscheiden, ob er den Menschen als dies-

oder jenseitiges Wesen auffassen wolle. Er lässt diese Frage offen; sein Denken will weder deistisch noch atheistisch sein. Seine Lehre vom Menschen beansprucht aber, die Grundfragen nach dem Menschsein aufgerollt zu haben, sodass sowohl Theismus als auch Atheismus auf ihr basieren müssen. Aus der Wahrheit des Seins heraus sollen die 'theologischen' und wissenschaftlichen Probleme ihre fundierte Lösung finden. Aus der Wahrheit des Seins heraus können auch 'Ethik', 'Logik', und die (zu überwindende) 'Metaphysik' erst sinnvoll gedeutet werden. Das Denken, das das Sein sagt (also Heideggers eigene Lehre!), führt aus dem Subjektivismus heraus, und schafft dem Menschen eine neue Wohnstätte in der Nachbarschaft des Seins. In der Nähe zum Sein wird alles menschliche Tun und Lassen erst sinnhaft, d.h. 'menschlich'. Die Wahrheit des Seins denken, heisst zugleich: Die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die humanitas zu diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne" (PlW, S. 104).

So weit Heideggers Erklärungen, denen unsere eigene Auffassung - im Verlaufe unserer Untersuchung bereits herausgestellt - weithin folgen kann. Unsere Ergebnisse lassen keinen Zweifel, dass die Vorwürfe des 'Irrationalismus', des 'Nihilismus' und der antihumanistischen 'Barbarei' einer leichtfertigen Denkweise entspringen, die es sich mit den Bemühungen eines echten Denkers viel zu leicht macht. Heidegger selbst schickt seinen Erwiderungen auf die Kritiken seiner Philosophie im "Brief über den Humanismus" den Hinweis voraus, dass man vom traditionellen Denken her im allgemeinen schon den Zugang zu seiner Philosophie verfehlt habe. Grund hierfür war das Messen des 'Neuen' mit den fraglos übernommenen Kategorien des 'alten' Denkens, wodurch eine adaequate Wertung von vornherein verunmöglicht wurde. Ohne in das 'System' seiner Seinsphilosophie einzudringen, wurde äusserlich - oft lediglich den überlieferten Wortbedeutungen folgend - die Bemühung seines Philosophierens zur Kenntnis genommen und das Missverständene umso heftiger negiert. Begleitend war hierbei die Annahme, dass man ein festes Fundament unter den Füßen habe, eine unerschütterliche Grundlage, der gegenüber alles 'Fremdartige' und noch Unbekannte als minder tragfähig abgeurteilt werden konnte. Eine Klarstellung der seinsphilosophischen Intentionen Heideggers ist deshalb zugleich auch eine 'Widerlegung' der Anschuldigungen, die gegen sie vorgebracht werden.

Die Logik soll nicht aufgehoben, sondern nur vertieft werden. Diese Vertiefung oder Neufundierung ist notwendig, "Die 'Logik' versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich das Vorstellen im Allgemeinen des Begriffes zustellt" (PlW, S. 98). Das Sein selber und dessen Wahrheit stehen ausserhalb ihrer. Deshalb muss gegen die Vorherrschaft der Logik angekämpft werden, um die verschüttete Wahrheit des Seins wieder freizulegen. Heideggers Philosophie fragt darum nach dem Wesen des 'logos'; sie ist nicht irrationalistisch, anti-logisch - nach Heideggers Andeutungen will sie eher 'logischer' als die 'Logik' (d.h. die Schuldisziplin!) sein. 46)

Es ist also völlig unhaltbar, mit Schlagworten die grosse Leistung der Heideggerschen Seinsphilosophie abtun zu wollen. Die Tatsache, dass Heidegger seine Lehre 'abseits' von den 'Religionen' hinstellt, befechtigt keineswegs, seine Anschauungen als 'kulturzerstörend' zu bekämpfen. Auch ein Menschenbild, für das 'Gott tot' ist, kann Kultur stiften und der Anbruch einer Aera sein, in der der Mensch menschlicher wird. Die Tragweite des Heideggerschen Menschenbildes ist in der sonst recht reichhaltigen Literatur noch zu wenig gewürdigt. 47) Die vorliegende Arbeit möchte hierzu einen Beitrag liefern. Die für sie massgebliche Aufgabe war es, die in Heideggers Menschenbild realisierte Schau über das Wesen des Menschen ans Licht zu heben, und damit der Einsicht den Weg zu bereiten, dass sich mit dieser Lehre vom Menschen eine Neuorientierung der modernen Philosophie vorbereitet. Diese Art von Denken wird möglicherweise ein 'menschliches' Leben des Menschen weit eher herbeiführen, als jene traditionell verfestigten Dogmatismen, die von altersher jede Neuerung in Welt, Wissenschaft und Philosophie unter dem Titel 'Nihilismus' und 'Kulturfeindlichkeit' bekämpfen.



8. ANMERKUNGEN.

1) Wir beschränken uns darauf, das Menschenbild in der Philosophie von Heidegger herauszuarbeiten, ohne auf historische Quellen und Ursprünge einzugehen. Solche Erörterungen, die die historische Bedingtheit der Heideggerschen Philosophie aufweisen, finden sich bereits zur Genüge in der Heidegger-Literatur; so z.B. bei MAXIMILIAN BECK (Referat und Kritik von M. Heidegger: Sein und Zeit - Philos. Hefte, Bd. 1), der in vortrefflicher Weise die Beziehungen Heideggers zu Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Marx und Dilthey charakterisiert; ebenso bei ALUIS FISCHER (Die Existenzphilosophie M. Heideggers, Leipzig 1933), der auf Kierkegaard, die Lebensphilosophie, die aristotelisch-scholastische Philosophie und die Phänomenologie Bezug nimmt; sodann bei A. DELP (Tragische Existenz, Freiburg i. Br. 1935), E. MOUNIER (Introduction aux existentialismes, Paris 1947), A. de WAELHENS (La philosophie de M. Heidegger, Louvain 1942) etc..

2. Dieser Ansatz Heideggers wird von NIKOLAI HARTMANN in seiner 'Grundlegung der Ontologie' als 'fehlerhaft' gewertet. Indem Heidegger nach dem 'Sinn von Sein' frage, sei "die Frage nach dem Seienden als Seienden aufgehoben" (S. 43). Hieraus ergebe sich die Konsequenz, "dass alles Seiende von vornherein als relativ auf den Menschen verstanden wird" (S. 43). Diese "Relativierung auf das Ich des Menschen" (?) entspringe daraus, "dass Sein und Seinsverstehen einander viel zu sehr genähert, Sein und Seinsgegebenheit nahezu verwechselt sind" (S. 44). Nach Hartmanns Auffassung darf jedoch die Seinsfrage nicht in eine 'Sinnfrage' umgebogen werden. Indem Sinn stets 'Sinn für jemand' sei, werde es für Heidegger möglich, das Sein des Seienden vom Menschen abhängig zu machen. Hier "liegt der Grund, warum Heideggers 'Welt' eine auf den Einzelmenschen relative ('jemeinige') ist. Das Abgleiten der Seinsfrage in die Sinnfrage lässt es anders nicht zu" (S. 46). Hartmanns 'Ontologie' hingegen postuliert: "Das Sein des Seienden steht indifferent zu allem, was das Seiende 'für jemand' sein könnte" (S. 46). "Das Sein selbst - als 'Letztes', nach dem sich fragen lässt" - ist "niemals definierbar" (ibid.). Zu suchen sei es nicht als 'reines Sein', sondern nur in seinen 'Besonderungen', "wo allein es zugegen ist" (S. 48).

3. Dies gilt nur für "Sein und Zeit"; die späteren Schriften, die die Metaphysik 'überwinden' wollen, gehen über diesen Seinsbegriff hinaus.

4. Vgl. hierzu die Kritik der 'Lebensphilosophie' an Heidegger, die prinzipiell am Primat des Begriffes 'Loben' festhält; so z.B. G. MISCH (Lebensphilosophie und Phänomenologie), der die Diltheysche Hermeneutik der Heideggerschen existenzialen Analytik entgegenhält. "So ist das 'Loben', sofern es die Wurzel der Geisteswissenschaften ist, wohl das eine, das menschliche, aber kein 'Wie des Seins', sondern die Wurzel, die nicht ist, sondern lebt". Und

sofern es der Gegenstand dieser Wissenschaften ist, zeigt es sich zwar als ein Wie des Seins, aber notwendig in einer Mannigfaltigkeit, deren Verbindung im Menschentum... ein geschichtlich erwirkter Zusammenhang ist" (S. 313). Wie für DILTHEY ist das 'Leben' für Misch ein allgemeiner Zusammenhang, hinter den das Denken nicht 'zurückgehen' kann.-

5. Diese Bestimmungen erinnern an das traditionelle 'lumen naturale', also 'Vernunft' oder 'Bewusstsein überhaupt'; allein, zur daseinsmässigen Er-schlossenheit gehören in erster Linie nicht Ratio und Vernunft, sondern die Stimmungen und das existenziale 'Verstehen'.

6. Vgl. hierzu bei S. KIERKEGAARD: "Die Angst ist ein Ausdruck für die Vollkommenheit der menschlichen Natur" (V, 88); "Die Angst ist der Schwindel der Freiheit" (V, 57); "Wer hingegen gelernt hat, sich recht zu ängstigen, der hat das Höchste gelernt... und je tiefer er sich ängstigt, umso grösser ist der Mensch" (V, 158); "Wer hingegen in Wahrheit Angst zu haben gelernt hat, kann wie im Tanz dahingehen, wenn die Äengste der Endlichkeit aufzuspielen beginnen" (V, 162f.). - (Zit. nach Kierkegaards Ges. Werke, übersetzt von Schrempf, Dieterichs Verlag Jena).

7. ADOLF STERNBERGER (Der verstandene Tod - Zu M. Heideggers Existenzialontologie) widmet dem Todesproblem in der Existenzialphilosophie (§47 in "Sein und Zeit") eine minutiöse Untersuchung, mit der wir uns - von unseren Ergebnissen her - weithin einverstanden erklären können. So wenn Sternberger die 'Diesseitigkeit' von Heideggers Lehre herausstellt (S. 142 pp) und den anti-idealistischen Charakter (im metaphysischen Sinne) der Existenzialontologie betont (S. 146). Mit Recht wird erklärt, dass es bei Heidegger "keinen Trost über den Tod hinaus" gebe; "aber doch nur darum, weil der Tod, als offenbar geworden, selber schon der Trost ist" (S. 149). Diese durchaus zu unterstreichenden Bemerkungen würden ein tiefgehendes Verständnis der Heideggerschen Konzeptionen vermuten lassen - allein, die Klarheit der Untersuchung wird in ihrem mystifizierenden Schluss gleichsam aufgehoben, der völlig überflüssig pathetisch erklärt: "Dass der Tod aber Trost wurde, ist durch das Opfer des Menschen (?) - der nur bisweilen noch als ontischer Schatten hindurchgeistert - an seine mythische Macht teuer genug erkaufte, die sich aller intentionellen Zeitlichkeit als dichtes, fensterloses Labyrinth abzeichnet" (S. 149). Heideggers philosophische Selbstbescheidung, die sich innerhalb der Grenzen des faktisch Erfahrbaren hält und traditionelle Glaubensmeinungen ausschaltet, wird in der Sicht Sternbergers zu einer 'Opferung des Menschen' - eine Auffassung, mit der eine unvoreingenommene Beurteilung keineswegs übereinstimmen wird.

8. Auch K. JASPERS legt grossen Nachdruck auf das In-Situationen-sein des Daseins. "Weil Dasein ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Si-

tuation heraus, ohne in eine andere einzutreten" (Philosophie; 2, S. 203). Für dieses In-situationen-sein hebt Jaspers dann vier Grenzsituationen (Tod, Kampf, Zufall, Schuld) hervor, in denen das Dasein an seine Grenze stösst. "Sie (die Grenzsituationen!) wandeln sich nicht, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind nicht überschaubar; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stossen, an der wir scheitern" (Psychologie der Weltanschauungen, S. 229 ff.). - Für Heidegger gibt es wohl nur die eine Grenzsituation des angstvollen, schweigend-sich-entwerfenden Seins zum Tode; es ist möglich, dass Tod, Kampf, Zufall, Schuld in diese grundlegende Grenzsituation 'einbezogen' werden könnten. -

9. Eine 'authentische Erklärung' Heideggers, die von P. DANIEL FEULING am Thomistenkongress 1932 in Juvisy (Journées d'études de la Société Thomiste, I. La Phénoménologie p. 39/40) abgegeben wurde, lautet: "Jedes Seiende, das zur Erkenntnis einen Seinsbegriff braucht, ist endlich, und wenn es ein Seiendes gibt, das unendlich ist, so braucht dieses keinen Seinsbegriff zur Erkenntnis des Seienden. Wir Menschen aber haben begriffliche Philosophie nötig, damit uns das Seiende erkennbar wird, deshalb, weil wir endlich sind. Und unser Endlichsein ist seinem Wesen nach begründet durch diese Notwendigkeit, des Seinsbegriffes zu bedürfen. Gott hingegen, der unendlich ist, unterliegt keiner solchen Notwendigkeit, die seine Erkenntnis beschränken würde: 'Gott philosophiert nicht'!" -

10. Die angekündigte 2. Hälfte des Werkes, von der eine grundsätzliche Darlegung der Seinsproblematik zu erwarten war, ist bis heute nicht erschienen.

11. NIKOLAI HARTMANN schreibt über die Angst als Erkenntnis: "Es ist wohlbekannt, dass der Trug und die Qual der Angst sich bis in die Unabsehbarkeit metaphysischer Perspektiven hinein breitet. Hier wie im Leben zerstört sie das ruhige Rechnen mit dem Realen... Das metaphysische Gaukelspiel der Angst, durch die Unmoral zuchtloser Selbstquälerei gesteigert, ist die unvermeidbare Quelle endloser Irrung. Es berührt wunderbar, wenn man sieht, dass ernsthafte Denker in der Durchbildung philosophischer Theorien diesem Gaukelspiel verfallen und die Angst zum Ansatz der Selbstbesinnung auf das Echo und Eigentliche des Menschen machen. So Martin Heidegger in seiner bekannten Analyse der Angst; und zwar mit ausdrücklicher Bevorzugung der Todesangst. Er folgt darin dem unseligsten und raffiniertesten aller Selbstquäler, den die Geschichte kennt, Søren Kierkegaard" (Zur Grundlegung der Ontologie, S. 197). -

Dass die Angst die Grundbefindlichkeit des Daseins sei, ist von vielen Seiten bestritten worden. Abgesehen von jenen Kritikern, die dies überhaupt nicht anerkennen wollten, haben manche Autoren namhaft gemacht, dass es neben dem

Angsterlebnis noch bedeutsamere Grundbefindlichkeiten gäbe. So z.B. R. WOLTERECK (Ontologie des Lebendigen), der die 'existenziale Angst' wohl als wichtig akzeptiert, und in ihr eine besondere "menschliche Weise der Resonanz und Erregung des INNEN, das von dem Wissen um sich selbst betroffen wird", sieht. Daneben aber stellt Wolterreck noch zwei Grundbefindlichkeiten, so die 'triviale Grundstimmung' der Selbstbezogenheit des 'vitalen Ich' und das 'Erstaunen' des zum Sehen und Forschen erwachten Menschen, in dem auch Offenheit für die Transzendenz liegt. "Dem Staunen vor den Wundern der Welt fehlt die enge Ich-Bezogenheit der Welt-'angst', stattdessen eignet ihm etwas Positives, was jener fehlt, die Freudigkeit und der innere Antrieb zum Aufnehmen, ... Gestalten. Daraus sind sowohl die Wissenschaften als die Künste entstanden" (S.13/14). In ähnliche Richtung laufen auch die Argumente von F.O. BOLLNOW in das "Wesen der Stimmungen" etc.

Es fragt sich aber sehr, ob sich diese Kritik auf Heideggers Niveau zu erheben vermag. Die existenzielle Tatsache, dass die Angst faktisch mit dem Geburtserlebnis verbunden ist und somit 'ontisch' am Beginn des In-der-Welt-seins steht, scheint der von Heidegger postulierten Grundbefindlichkeit mehr Gewicht zu geben als den 'positiv' sein wollenden Autoren, die von 'Freude' (A. DELPI), 'Glaube' (J. PIEPER), 'Vertrautheit' (E. SCHOTT), 'Liebe' (W. KOEPP), 'securitas' (P. WUST) etc. sprechen.

12. "Allerdings nur solange Dasein ist, ... 'gibt es' Sein" (SZ, S.212). - "Sein - nicht Seiendes - 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist" (SZ, S.230). -

13. Der später entwickelte Seinsbegriff Heideggers hält, wie noch zu zeigen sein wird, eine Abhängigkeit des Seins vom Menschsein fest, wobei der 'Subjektivitäts'-Akzent merklich auf das Sein verlagert wird. Diese 'Reziprozität' wird auch hervorgehoben in den existenzphilosophischen Bemühungen W. KELLERS (Vom Wesen des Menschen): "Und umgekehrt scheint das Wesen des Seins selber als so geartet, dass... es gar an sich selbst eine Struktur darstellt, die nur kraft des menschlichen Seins überhaupt besteht: Das Sein schlechthin und das Menschsein fundieren einander" (S. VI.). Kellers Fragen bewegt sich - darin eine Richtung einschlagend, die der Heideggerschen entgegengesetzt ist - vom Sein her zum Dasein. "Zum Sein gehört... offensichtlich, ... dass aus ihm selber nach ihm selber gefragt werden kann. Das aber bedeutet: es hat zu sich selbst ein Verhältnis" (S.29). Somit wird für das Sein "Unterschiedenheit und innere Gespaltenheit" aufgewiesen, welche "Unterschiedenes" (Seiendes) überhaupt ermöglichen. Das Sein besteht somit "in der Unterschiedenheit, Auseinanderbefindlichkeit und Gegensätzlichkeit des Seienden" (S.30). Wenn nun mit dem Begriff 'Sein' die Aufgebrochenheit des Seienden gemeint ist, dann muss - so schliesst W. Keller - die Aufgebrochenheit selber ein Seiendes sein (inmitten des Seienden im Ganzen). "Dieses besondere Seiende... erscheint dann als 'stiftende Mitte' das

Seins". Diese ist "zugleich ein Verhältnis des Seins zu sich selbst", und hat als "Innesein" den Charakter von 'Bewusstsein'. "Das in die Gesamtheit des Seienden eingesenkte Seiende aber, indem sich all dies begibt, ist... das menschliche Sein" (S. 31-34).

14. Gerade diese Sätze bezeugen, dass das Sein nach Heidegger nicht 'statisch' aufgefasst werden darf; nach der obigen Formulierung erscheint das Sein geradezu als ein Werden. - nicht nur das Dasein ist innerlich 'Zeit' (Zeitlichkeit), sondern auch das Sein überhaupt. Auf dieses 'werdende' Sein und sein Verhältnis zum Menschsein (das es trotz der ihm zugebilligten Souveränität 'braucht'; siehe z.B. 'Der Spruch des Anaximander' in 'Holzwege': "Wann aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen braucht? Wann das Wesen des Menschen im Denken der Wahrheit des Seins beruht?" (S. 343) werden wir noch im 7. Kapitel unserer Untersuchung genauer eingehen. -

15. Es liegt nahe, nach der Beziehung der Heideggerschen 'Transzendenz' zum Begriff der 'Intentionalität' bei BRENTANO, HUSSERL und SCHELER zu fragen. Brentano sieht in der Intentionalität ein "positives Merkmal des Psychischen im Gegensatz zum Physischen"... "Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand enthalten" (Psychologie vom empirischen Standpunkt, S. 115). Intentionalität ist also für Brentano das Charakteristikum des Bewusstseins. Ähnlich bei Husserl: "Die Intentionalität ist es, die Bewusstsein im prägnanten Sinne charakterisiert" (Ideen, S. 168). Allerdings will Husserl die Empfindungen von der Intentionalität ausgenommen wissen. Dennoch stellt er schliesslich fest, "dass die Intentionalität... einem universellen Medium gleiche, das... alle Erlebnisse, auch die selbst nicht als intentionale charakterisiert sind, in sich trägt" (Ideen, S. 171). Scheler geht insofern über Husserl hinaus, als er auch den emotionalen Bereich im Hinblick auf die Intentionalität untersucht. Darin liegt so etwas wie ein 'Übergang' zu Heidegger, der in der Intentionalität sogar "eine ausgezeichnete Verfassung der Existenz des Daseins" (WdG, S. 105) sieht, sie aber in der 'Transzendenz' aufgehen lässt. Dabei wird das Transzendieren auf die ganze Existenz bezogen - seine Gerichtetheit geht (im Gegensatz zu derjenigen der Intentionalität bei Brentano, Husserl und Scheler) nicht auf Gegenstände, sondern auf Welt, weshalb es auch nicht lediglich auf die Bewusstseins- oder emotionalen Akte reduziert werden kann. -

16. Heideggers Kant-Interpretation ist von verschiedenen Seiten stark angegriffen worden, vor allem vom Neukantianismus. Wir unterlassen es, in diese - ein spezielles Problem aufwerfenden - Erörterungen einzugreifen; hier sei nur auf die wichtigsten 'Kritiken' von "KudPdlM" hingewiesen. So z.B. E. CASSIRER: Kant und das Problem der Metaphysik (Kant-Studien, Bd. 36); diese

Arbeit ist besonders interessant, weil Heidegger und Cassirer ihre Standpunkte betreffs Kants Hauptwerk im Jahre 1929 an den Hochschulwochen von Davos in einer an die Zeiten der Scholastik erinnernden öffentlichen Disputation verfochten haben. Ferner: H. LEVY: Heideggers Kant-Interpretation (Cogos, Bd. XXI, 1932); H. Barth: Heidegger und Kant (Theol. Blätter, Jg. 39, 1929); E. PRZYWARA: Kant heute - etc. - Der allgemeine Vorwurf, der gegen Heideggers Interpretation erhoben wird, erklärt, dass er von seiner Philosophie her Kants Ansatz gar nicht zu treffen vermöge. Kant sei es nicht um die 'Endlichkeit des Daseins' im Heideggerschen Sinne gegangen, sondern in der Tat um eine 'Kritik der Reinen Vernunft'; es sei also nicht zulässig, die Reine Vernunft in die 'Existenz' der Fundamentalontologie umschlagen zu lassen.~

17. Gegen die 'Sorge' als Fundament der Erkenntnis und auch fundamentale Erkenntnis überhaupt erhebt N. HARTMANN Einspruch? In weitester Fassung bleibt das Sorgen eine undifferenzierte, diffuse Gesamthaltung des Subjekts zum zeitlich Anrückenden, ohne bestimmtes Aktgepräge. Die Zentralstellung, die Heidegger ihm gibt, dürfte der Tendenz entsprungen sein, ein möglichst primitives Seins- und Weltbewusstsein zu rekonstruieren. Fraglich bleibt aber nur, ob wir ein so primitives Bewusstsein kennen... (Zur Grundlegung der Ontologie, S. 214/5).~ Indem er selber aber alle emotionalen Akte als 'Erkenntnis' nimmt und ihnen 'Transzendenz' und 'Richtung auf die reale Welt' (S. 227) zuschreibt, nähert er sich der Heideggerschen Position an, da Sorge und Erschlossenheit selber zur Transzendenz gehören, resp. Transzendenz 'sind'.

18. W. SZILASI (Wissenschaft als Philosophie) leitet in mustergültiger Weise die Wissenschaften als 'Entwürfe' des philosophierenden (d.h. existierenden) Daseins ab, ausgehend von (Heideggerschen) Gesichtspunkten; "Das Wissen von Seiendem hat notwendigerweise seine Wurzel im Wesen des Daseins, nämlich in der Transzendenz" (S. 94). Daraus ergibt sich dann, "dass die Grenze der Wissenschaft im Philosophieren als Transzendieren geschieht. Die Grenze legt die Philosophie den Wissenschaften so vor, dass sie sie erfüllen können" (S. 95). Jedem Wissenschaftsbereich unterliegt also ein besonderer Verstehensentwurf, den Szilasi in seiner Beziehung zum existierenden Dasein für die hauptsächlichen Wissenschaften herausarbeitet.

19. Eine detailliertere Ausgliederung des (daseinsmässigen) Mitseins, die durchaus auf Heideggers diesbezüglicher Lehre fusst, bietet K. LOEWITHs "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen", das allerdings auch in mannigfacher Hinsicht der Existenzphilosophie von Jaspers verpflichtet ist.~

20. Heidegger betont das Öfteren, dass er rein 'ontologische' Probleme behandle - dass dahinter dennoch ethische Wertungen stehen, wird unsere Untersuchung demonstrieren.~ Vgl. hierzu u.a. die Auffassung von G. MISCHE (Lebensphilosophie und

Phänomenologie); dieser weist auf das 'weltanschauliche' Moment in Heideggers phänomenologischer Ontologie hin, "deren Konstitutionsanalysen gerade durch die terminologische Schärfe der Begriffe und die Durchsichtigkeit der Fundierungsbeziehungen ausgezeichnet sind... Als Ergebnis der scheinbar vorurteilslosen, exakten Untersuchungen stellt sich das Ergreifen einer wesentlichen Lebensbewegung heraus, das auf den ersten Blick eine typische, die 'ethisch-idealistische' Einstellung zeigt" (Philos.-Anzeiger, Bd. 1928/9, S. 324).

21. Heidegger weist die 'vulgäre' Gewissenserfahrung zurück, welche darauf hinweist, dass das Gewissen nach der bösen Tat zu sprechen pflegt, u.z. über solche 'Taten', und 'Verschuldungen', nicht über das Dasein im Ganzen. Seiner Auffassung nach wird hier zu kurz gesehen - die Stimme des Gewissens weist über je begangene und unterlassene Taten hinaus und zurück auf das geworfene Schuldigsein überhaupt, das als eigentliches ergriffen werden soll. Die falsche Gewissens-Interpretation der vulgären Gewissensauslegung ist nicht nur ein theoretisches 'Meinon' - es ist im Grunde die Weise, wie das Man das Gewissen versteht. Dasein in seiner Alltäglichkeit (als Man-selbst) 'unterbricht' den Ruf des Gewissens, bevor er zu Ende kommt und sein Ziel erreicht. Deshalb scheint er nur einzelne Taten oder Unterlassungen zu betreffen, nicht das Dasein als Ganzes im Grunde seiner Unheimlichkeit.-

22. W. KELLER formuliert den Ruf des Gewissens in eindrucklicher Weise folgendermassen: "Sei wahrhaft du selbst. Lass dich nicht von fremden Kräften einfach treiben; sei vielmehr so, dass du in jeder Lage und unter jeder Bedingung dein Dasein selber führst, dass du aus eigener Entscheidung handelst und dass du wollen kannst, dass das, was je in deinem Leben geschieht, so betrachte werde, als sei es nach deinem vollen Willen geschehen. Sei eigentlich! Ueberlass dich und dein Leben nicht den Zufällen und alltäglichen Vorkommnissen, sondern entscheide es selbst. Es fällt auf dich zurück, auch wo du nur zusiehst und einfach geschehen lässt. Auch Unterlassungen hast du zu verantworten. Ueberlass dich nicht deiner Trägheit, sondern sei als du selbst, was du bist!" (VWdM, S. 134).-

23. Zum Begriff des 'Selbst' siehe Kap. 2.-

24. Dass dieses eigentliche Selbstsein nicht in einem blossen Beisichsein realisiert wird, und doch auch nicht ein 'Aufgehen' in die Gemeinschaft ist, charakterisiert K. JASPERS folgendermassen: "Ich kann nicht selbst werden, ohne in Kommunikation (eigentliches Mitsein!) zu treten, und nicht in Kommunikation treten, ohne einsam zu sein. In aller Aufhebung der Einsamkeit durch Kommunikation wächst eine neue Einsamkeit, die nicht verschwinden kann, ohne dass ich selbst als Bedingung der Kommunikation aufhöre" (Phi-

osophie, I, S. 61). -

25. Unter dem Titel "Die transzendente Einbildungskraft und die praktische Vernunft" (KM, S. 148/152) liefert Heidegger im Rahmen seiner Kant-Interpretation eine wesentliche Bestimmung für den ethischen Gehalt des eigentlichen Selbstseins. Kants 'praktische' Vernunft wird in der transzendentalen Einbildungskraft, d. i. die Transzendenz des Daseins, verankert. Das Selbst des Daseins ist sich selber offenbar (Erschlossenheit). Für Kant liegt das Wesen dieses Selbst in der 'Idee des moralischen Gesetzes' und "der davon unzertrennlichen Achtung" (WW, Cass.-VI, S. 166). In der Achtung erscheint nun aber das Selbstbewusstsein, also die Offenbarkeit des Selbst für sich selbst. Achtung als Gefühl ist "ein Gefühlhaben für... und als dieses zugleich ein Sichfühlen des Fühlenden" (KM, S. 150). Achtung ist ein Gefühlhaben für... das moralische Gesetz. Im Achten erhebt sich aber auch der Fühlende im Sichfühlen zur eigentlichen Erschlossenheit seiner selbst als handelnden. Die Achtung erschliesst Selbst und Gesetz. "Achtung vor dem Gesetz ist Achtung vor sich selbst als denjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt ist" (KM, S. 151). Somit wird das Sich-unterwerfen gegenüber dem Gesetz ein Sich-unterwerfen gegenüber dem eigentlichen Selbst, resp. ein Sich-erheben zum eigentlichen Selbst. "Die Achtung ist die Weise des Verantwortlich-seins des Selbst sich selbst gegenüber, das eigentliche Selbstsein. Das unterwerfende Sich-entwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt." (KM, S. 151). -

26. Eine Ausgliederung der ethischen Problematik des eigentlichen Selbstseins, seine Beziehung zur Triëbestimmtheit des Menschen und seiner 'Geistigkeit', zur Erziehung, Moral etc. bietet W. KELLER in "Vom Wesen des Menschen" (S. 98ff.).

27. H. REDING (Metaphysik der sittl. Werte) stimmt mit unserer Auffassung überein, dass H. den ethischen Wert schlechthin in das eigentliche Selbstsein verlegt. "Dasein und Selbst sind (bei H.!) um willen ihrer. Das aber, um dessentwillen etwas ist, ist eben Wert" (S. 27). Die eigentlichen Möglichkeiten der Existenz, die inhaltlich nicht zu erfassen sind (wegen ihrer Einmaligkeit in der Situation), sind die 'Werte' des Daseins. H.'s 'Gewissen' ruft zum 'Werte' des eigentlichen Selbstseins auf, in dem schon alle übrigen, möglichen Werte beschlossen sind. Entgegen unserer Meinung erblickt nun aber Reding in dieser Unbestimmtheit der 'Werte' einen Mangel, der in letzter Konsequenz "zum ethischen Abenteuerum" (S. 32) führe. H.'s Philosophie könne nicht Antwort geben auf die Frage "Was soll ich tun?". - W. E. ist dies gar nicht nötig - vielleicht ist eine allgemeine verbindliche Antwort auf das 'Was' des Tunsollens einfach unmöglich; man kann sich nur darauf beschränken, jeglichem Dasein sein Gewissen in Erinnerung zu rufen, dem folgend es zum eigentlichen Selbst werden kann. Was es dann tun soll, wird niemand besser wissen als eben dieses eigentliche Selbst, welches also aller 'Normen' (die nicht rundwegs abgewiesen werden sollen) 'Grund' und Realisierungs-

möglichkeit ist.-

28. Das ethische 'Ideal' des eigentlichen Selbst bei Heidegger darf ohne weiteres mit anderen ethischen Maßstäbenbildern der Philosophiegeschichte in Parallele gesetzt werden; so z.B. der 'stoische Weise', Kierkegaards 'Einzelner', Stirners 'Einziger', Nietzsches 'vornehmer Mensch' oder 'Uebermensch' etc.- DeSTERNBERGER (Der verstandene Tod) zeigt Uebereinstimmungen zwischen Nietzsches 'vornehmen Menschen' und Heideggers 'eigentlichem Selbstsein' auf (S.120); WEGENT (Der sittliche Mensch) vergleicht H.s Beiträge zur Ethik mit dem Stoizismus.-

29. Ueber dieses Problem im Ganzen schreibt N. HARTMANN in seiner 'Grundlegung der Ontologie' (Kap.33c): "An diesen Dingen (den Gebrauchsgegenständen!) ist ihm (dem Menschen!) zunächst nicht wichtig, was sie an sich sind, sondern ausschliesslich, was sie 'für ihn' sind... Heidegger hat dafür den Ausdruck 'Zuhandensein' geformt; dieser trifft das Verhältnis sehr genau, ist nur vielleicht etwas zu eng, weil er nur auf eigentliches Arbeitszeug streng zugesst. Der allgemeinere ontologische Ausdruck für die Seinsart solcher Dinge in der Personensphäre müsste lauten: 'Ihr Dasein zu etwas für uns'". Dieses 'Für mich sein' ist nach Hartmann ein reales, ansichseiendes Verhältnis, das nicht etwa bloss auf dem Dasein des Ich beruht. Der Heideggerschen Interpretation wird - bei Anerkennung ihrer wertvollen Analysen - vorgeworfen, dass sie eine "Vermengung von Gegebenheitsweise und Seinsweise" beinhalte, wodurch dieses Sein auf das Ich bezogen werde und als 'je-meiniges' relativiert sei. U.E. übersieht Hartmann die ausdrücklichen Hinweise Heideggers, in denen die Gemeinschaftlichkeit der Zeug-Welt betont wird. Es ist zwar das je einzelne Dasein, das Seiendes im Hinblick auf seinen Zuhandenheitscharakter freigibt; aber, das Zeug wird angetroffen in der Wir-Welt, für die bereits ein allgemeiner Zeugzusammenhang besteht.-

30. Der Vorwurf, dass H. eine blossä Welt der Zuhandenheit entworfen habe, trifft sicherlich nicht zu; so z.B. M. BECK (Referat und Kritik von M. Heideggers "Sein und Zeit"): "Ferner verflüchtigt sich für Heideggers Analyse alltäglich-durchschnittlichen Daseins jede autochthone Eigendignität aussermenschlichen Seins gegen die eigene - nicht subjektivistische, sondern korrelativistische - Intention restlos zu einer Zuhandenheit für den Menschen. In Wahrheit lebt aber der Mensch, auch wenn er noch so sehr in alltäglichen Besorgungen aufgeht, nie in einer Welt purer Zuhandenheiten. Vielmehr durch allen Zuhandenheitscharakter scheint die feste Eigendignität allen Fremdsieins stets hindurch... Ueberhaupt lässt sich Heideggers Auflösung der Welt in Zuhandenheiten durch gründliche ästhetische Analysen widerlegen" (S.27). Beck übersieht, dass "Sein und Zeit" die Seinsart des Besorgens in der Sorge fundiert - bei genauerer Berücksichtigung dieser Sachlage hätte er diese Kritik nicht aus sprechen können; allerdings schaffen erst die späteren

Schriften H.s (die Beck nicht zur Verfügung hatte!) Klarheit über einen ursprünglicheren Weltbezug als den besorgenden - durch ästhetische Analysen kann der Heidegger, der bereits selber zur ästhetischen Analyse vorgedrungen ist, nicht so ohne weiteres widerlegt werden.-

31. Mit dieser Bestimmung des Kunstwerks im Sinne von Wahrheit-Unverborgenheit des Seienden (in seinem Sein) bezieht Heidegger eine Position, die sich gegenüber der traditionellen Aesthetik als durchaus eigentümlich abhebt. 'Schönheit' wird damit unter dem Begriff 'Wahrheit' subsumiert - möglicherweise liessen sich historische Parallelen aufweisen, wenn man Kants (Die schöne Kunst muss in ihrer Absichtslosigkeit "als Natur angesehen werden können") und Schillers (Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung) Formulierungen berücksichtigt.-

32. Wahrheit als Unverborgenheit (Entdecktheit) kommt jeglichem Seienden; insöfern es 'anwesend' ist, zu - somit wäre auch jegliches Seiende 'schön'. Vgl. hierzu W. KELLER (VWdM): "Als...stiftende Mitte vollzieht das Dasein in der Stiftung alles Seienden auch sich selber und findet darum, sich selber gleichsam zurückbegegnend, in allem Seienden ...seine Erkenntnis-, Deutungs- und Umgangsmöglichkeiten wieder. Weil von ihm gestiftet und ihm solcherweise entsprechend, ist ihm im Grunde alles Seiende schön. Allein dieses Schönsein wird überall da eingeschränkt, ...wo unser Zweckwollen dazwischenkömmt und das Gegebene in die Auseinandersetzung der Daseinsorge hineinzieht...Zwar der Künstler weiss darum, dass Schönheit allenthalben ist...Selbst das Hässliche kann Träger der Schönheit sein. Es ist darum auch nicht erstaunlich, dass es ganz offenkundig zum Schönen keinen eigentlichen Gegenbegriff gibt" (S.126f).

33. E. STAIGER (Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters - sowie: Grundbegriffe der Poetik) hat die Beziehungen zwischen Zeitlichkeit (Erschlossenheit und Dichtung, Dichtung und Existenz vortrefflich aufgezeigt, und ist so - auf Heideggers Anschauungen fussend - zu einer Fundamentalontologie des 'dichtenden' Daseins vorgestossen.-

34. Heideggers 'phänomenologische Methode' ist nun aber auch nichts anderes als das Aufsuchen der dem sich erschliessenden Sein des Seienden angemessenen Aussage und somit, wie a.a.O. dargelegt wird, Radikalisierung einer ursprünglichen Tendenz des Daseins. Damit rückt sie in die unmittelbare Nähe der 'schöpferischen' Kunst.-

35. Dass Heidegger unter 'Dichtung' in exemplarischer Weise die Lyrik versteht, zeigt sich an seiner ständigen Bezugnahme auf HOELDERLIN (in den "Holzwegen" auch auf R.W. RILKE), der wohl in reinsten Weise das Wesen der Lyrik verkörpert.

36. Ein ausserordentlich interessanter, feinsinnig konzipierter Versuch, in H.s Philosophie von der Dichtung her einzudringen, ist F.J.BRECHT's "Schicksal und Auftrag der Menschen", das die Parallelität von Rilkes "Duineser Elegien" und H.s "Sein und Zeit" aufweist. Dass ein solches Unterfangen gerechtfertigt ist, lässt sich durch Aussprüche H.s mehrfach belegen; darüber hinaus haben die "Holzwege" H.s eigene Rilke-Interpretation (Wozu Dichter?) mitgeteilt. Mit sorgsam abgewogener Sprache, die sowohl den philosophischen als auch den dichterischen Anforderungen zu genügen vermag, wird der Vergleich Heidegger-Rilke durchgeführt und wirkt im Ganzen überzeugend. -

37. Das Faktum, dass auf dem Grunde des ethischen, praktischen, theoretischen, ästhetischen etc. Verhaltens immer wieder das eigentliche Selbst angetroffen wird, bedeutet, dass in allen Manifestationen des Menschlichen und allen Lebensäusserungen das menschliche Sein als Ganzes, der 'ganze Mensch' in Aktion steht. Darum findet man auch bei H. nirgends die (ontischen) Aufteilungen des Menschen in Leib, Seele, Geist etc. und spezifische 'Vermögen', die aus dem Menschen ein buntes Mosaik oder Schichten-Gefüge machen. -

38. Unter 'Welt' hat man den Seinsentwurf des transzendierenden Daseins zu verstehen; dieser wird dem Seienden 'überworfen', sodass es in ihn eingehen kann als entdecktes. 'Erde' wäre somit so etwas wie die Allheit des Seienden, die niemals ganz in den Entwurf eingegliedert werden kann - das Entwerfen stösst auf die Undurchdringlichkeit der Erde und kann ihrer im Überwerfenden Entwurf niemals mächtig werden. Diese Polarität von Weltentwurf und ungelichtetem Seienden, d.h. noch nicht durch das Dasein in sein Sein gebrachtem Seienden, muss man sich vor Augen halten, um H. hier recht zu verstehen. Vgl. auch die Hölderlin-Interpretationen. - Das in den Spätschriften H.s dominierende Verhältnis 'Welt-Erde' steht eindeutig unter dem Zeichen Hölderlins und Nietzsches. Hier bahnt sich in entscheidender Weise eine Verklärung des Irdischen an, die an Nietzsches hymnische Hingabe an die Erde ("Meine Brüder, bleibt der Erde treu" - Zarathustra) erinnert. Das Transzendieren (Weltbilden) 'geschieht' auf die Erde hin, die somit der tragende Grund aller geschichtlichen (daseinsmässigen) Welt ist, das 'Ein und Alles', dem das weltentwerfende Dasein selber entstammt. Wiewohl H. das Sein als 'transzendens schlechthin' (SZ, S.38) bezeichnet, zeigt sich gerade an dieser Stelle, dass man seine Lehre mit Recht einen 'Immanentismus' (im überlieferten Sinne) nennen kann. Wie bei Nietzsche ist dieser Immanentismus nicht nur 'negativ' in der Ausscheidung des (transzendenten) Absoluten, sondern 'positiv' in der Aufforderung zur Träue gegenüber der Immanenz, welche bei Nietzsche zu einem dionysischen, bei H. zu einem tragischen Ja-sagen zum 'Leben' wird. -

39. Wir wählen diese kleine Schrift Sartres, weil sich in ihr in prägnanter

Formulierung die wesentlichsten Züge seines Menschenbildes zeigen; zur genaueren Charakteristik des Sartreschen Standpunktes siehe "L'Être et le Néant", Sartres Hauptwerk, dessen umfassendste Analysen von uns in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt werden können.

40. In der Einleitung von "Was ist Metaphysik?" (2. Aufl. 1949) versucht H., den Sinn seines Philosophierens prägnant auszudrücken. Dieses dient der Entdeckung oder - wenn man an manche Fragmente der Vorsokratiker denkt - der 'Wieder-Entdeckung' des Seins, das unter der Herrschaft der abendländischen Metaphysik von Anaximander bis Nietzsche vergessen blieb. Indem die Metaphysik nur das Seiende als Seiendes vorstellt, und das Sein selbst ungedacht lässt, wird der Mensch "vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen!) Wesen fast verlassen" (WM, S. 11), ein Geschick, über das jedes echte Denken in "Schrecken" und "Angst" gerät, wodurch erst die Seinsvergessenheit zum Austrag gebracht werden kann. Auf diese geschichtliche Situation bezieht H. seine Analysen des Daseins in "Sein und Zeit": "...dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in "Sein und Zeit" versuchte Denken 'unterwegs'" (WM, S. 13). Die Bedeutung der Termini Dasein, Existenz, Sorge etc. wird in der "Einleitung" mit mehr seins- als existenzialphilosophischen Sinn gefüllt; darüber hinaus wird die Verknüpfung der Thematik von "Sein" und "Zeit" begründet. Den noch in "Sein und Zeit" beanspruchten Titel 'Fundamental-ontologie' will H. nicht mehr für seine Bemühungen verwendet wissen; denn dieser legt... die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie" (WM, S. 19). Sein eigenes Denken 'überschreite' Metaphysik und Ontologie; es ist ... "gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt" (WM, S. 46).-

41. Auf H.s Lehre von der Geschichtlichkeit des Daseins und der Weltgeschichte wurde mit Absicht nicht eingegangen, weil sich hierbei eine den Rahmen dieser Arbeit sprengende Problematik auftun würde. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass "Sein und Zeit" die "Geschichtlichkeit des Daseins" auf dessen "Zeitlichkeit" zurückführt. Eigentliches Existieren (als 'Zukünftiges' im Sein zum Tode und in der entschlossenen Uebernahme der Geworfenheit) konstituiert die Geschichtlichkeit des Daseins, welche wiederum die Ermöglichung der 'Welt-Geschichte' ist. Dabei ist alles 'Gewesene' (sowohl des Daseins als auch der Welt) stets ein 'Zukünftiges', das durch Wiederholung in der Gegenwart realisiert werden kann (Eigentliche Geschichtlichkeit). Die (gelebte) Geschichte stiftet als Gewesenes den Raum für alle zukünftigen Möglichkeiten. "Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die 'Wiederkehr des Möglichen' und weiss darum, dass die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist" (SZ, S. 392). In diesem Sinne beruft sich H. auf Nietzsches Lehre von der 'monumentalischen' Geschichtsauffassung (Von Nutzen und Nachteil der Historie) -

in der Entschlossenheit wählt das Dasein wiederholend gewesene 'monumentale' Möglichkeiten menschlicher Existenz.-

42. Die diesbezüglichen Auslassungen der Autoren überraschen immer wieder durch das Verlassen des philosophischen Niveaus, von dem aus erst Heideggers 'Humanismus' diskutiert werden kann. So z.B. MAX BECK: "Bei Heidegger ist alles nur umwillen des Daseins. Eine radikalere Ausformung des neuzeitlichen, weltverwüstenden, imperialistischen Menschengrössenwahns ist gar nicht möglich" (Phil. Hefte, Bd. 1, S. 22). J. HESSEN (Existenzphilosophie) stellt fest, dass in H.s Lehre der Mensch absolut gesetzt werde; es handle sich um eine 'Vergötzung des Menschen' (S. 34), die alle ethischen Werte abschaffe. H. sehe nur die negativen Momente des Daseins, er male das Menschsein "grau in grau"; darum sei die Existenzanalyse eine "Philosophie der kranken Existenz" (S. 36), die durch verkrampten Heroismus und heroische Entschlossenheit die über sie verhängte Ausweglosigkeit beseitigen wolle. Für den thomistischen Gesichtspunkt ist es natürlich die Gottferne des modernen Menschen, die ein derart 'nihilistisches' Menschenbild nach sich gezogen hat. - G. KRUEGER (H. Heidegger und der Humanismus) erklärt, dass H.s "eigener unmetaphysischer Humanismus - weit entfernt dem Unheil des Kreizens um den Menschen zu entgehen - selbst dem modernen Subjektivismus verhaftet bleibt" (S. 123). Dieses Kreisen um den Menschen kann nach Krüger "nicht durch die Erhöhung des Menschen zum Ort der Wahrheit (als 'Dasein') ... überwunden werden, sondern durch die vorbehaltlose Anerkennung eines 'Seiendsten' jenseits des Menschen, in dem die Wahrheit ihren Ort hat" (S. 129). - A. KUENZLI demonstriert in seiner Studie über Kierkegaard (Die Angst als abendl. Krankheit), wie sehr religiöse Voreingenommenheit ein Verständnis von H.s Lehre verunmöglicht. Anstatt sachlicher Kritik werden pathetisch die Schlagworte 'Untergang des Abendlandes', 'Nihilismus' etc. gebraucht. Die Existenzialphilosophie zeichne das Jammerbild des "modernen bürgerlichen Menschen"; H.s Lehre weiss weder von Liebe, echter Gemeinschaft, Religion und Seele; sie charakterisiere nur die "Ich-Einsamkeit des entwurzelten Angstmenschen" - in ihr gipfle "das Emanzipationsstreben des abendländischen Intellekts" (S. 264). - I. M. BOCHENSKI (Europäische Philos. d. Gegenwart) nennt als Thomist die H.sche Philosophie den "vorübergehenden Ausdruck der Angst des europäischen Menschen, eine Art Krankheit, wurzelnd im Elend und Leid", eine Zeiterscheinung der Nachkriegsländer (S. 200). - F. J. v. RINTELIN (Dämonie des Willens) spricht in bezug auf H.s Lehre vom "gegenwärtigen Todesaspekt dieser Welt, die sich selbst nicht mehr geborgen weiss und das Vertrauen zu sich selbst verlieren musste" (S. 109). - Die gänzlich unkritisch-unsachlichen Anschuldigungen von K. BALLMER (Aber Herr Heidegger!) seien hier übergangen. - H. BÄRTH (Ontologie und Idealismus) schreibt nach einer sachlichen Auseinandersetzung mit H.: "Gegen eine anthropozentrisch orientierte Daseins-

ontologie erheben sich die schwersten prinzipiellen Bedenken. Dieses Dasein entbehrt der ^Begrenzung - es kennt keine Krise. Es ist nahe daran, sich als ein Absolutes aufzutun" (S. 519). "Dieser Daseinslehre haftet ein Charakter der Ungelöstheit an - ist doch das Dasein in sich selbst verschlossen" (S. 523). Ähnlich schreibt auch W. GENT (Der sittl. Mensch), R. MEYER (Die Stimme des Ge-wissens) etc.-

43. H.s Lehre von der Erkenntnis ist von den verschiedensten Seiten her angegriffen worden. So z.B. urteilt H. DRIESCH (Philos. Forschungswege) von seinem vitalistischen Standpunkt, der ihn zu einer 'induktiven Metaphysik' geführt hat: "Die Metaphysik, wenn sie hochmütig die Methode vorsichtiger Induktion verachtet und sich dieser 'Phänomenologie' überlässt, hat sich wahrlich ihr Grab geschaufelt. Diese Phänomenologie (Heidegger, Stern - um nun die besten Vertreter zu nennen) beschreibt ja doch nur: Teile des natürlichen Weltbildes; Philosophie ist nun aber einmal dazu da, um erstens, als Logik, dieses Weltbild ordnungshaft endgültig zu zergliedern, und um zweitens, als Metaphysik, seinen 'Grund' zu suchen" (S. 101). Der Neukantianer J. KRAFT (Von Husserl zu Heidegger) erklärt, H.s Lehre sei keine "nach den Regeln der Logik fortschreitende Begründung", sondern etwas, was man besser Bewortung nennen kann, eine Kunst der Belehnung mit Worten. Nach dieser Klarstellung "ihres methodischen Geheimnisses, Banalitäten und Widersinnigkeiten durch eine absonderliche Sprache den Anschein des Tiefsinns zu verleihen", möge man sich nicht weiter mit ihr beschäftigen, "um nicht etwa durch ein gegenseitiges, subtiles Auseinandersetzungsspiel ihr Dasein unnötig zu verlängern" (S. 95ff). Dieses Urteil ist gar nicht so unrichtig wie die Wertschätzung, die sich daran knüpft - in der Tat ist H.s Anliegen die singemäße 'Bewortung' der Phänomene, was aber vielleicht die philosophische Leistung schlechthin ist! - F. KOTTJE (Illusionen der Wissenschaft) wendet sich kritisch gegen H.s Philosophie von einem quasi 'lebensphilosophischen' Standpunkt aus: "Anstatt zur lebendigen Seele und zum unmittelbaren Wirklichkeitserleben zurückzufinden, verabsolutiert man hier... vom In-der-Welt-sein als der Grundlage alles Philosophierens ausgehend, die Leere und tote Objektivitätssphäre des Intellekts, die Sphäre des reinen Seins, dieses leerste Abstraktum, das nach einer radikalen intellektualistischen Auslaugung der Wirklichkeit übrigbleibt, als Form der Gegenständigkeit überhaupt" (S. 83). Sodann: "Hier sieht man wieder deutlich, in welche Abwegigkeit und Künsteleien ein Denken sich verirrt, das sich von seinem Urgrund, dem unmittelbaren Wirklichkeitserleben der lebendigen Seele zu emanzipieren sucht" (S. 91). Erstaunlich bleibt, wie Kottje H.s Lehre mit dem 'Intellektualismus' und dem 'Materialistischen Mechanismus' (S. 91) identifizieren kann. - Th. LIT, in seiner sehr mass- und verständnisvollen Auseinandersetzung mit H. (Mensch und Welt), sieht in der existenzialphilosophischen Auffassung der Erkenntnis eine Degradierung des Denkens und der Vernunft. Dem phänomenologischen Gesichtspunkt H.s stellt er den am deutschen Idealismus geschulten 'dialektischen' gegenüber: "Dieser will eine Fundiertheit von Ver-

standes- und Vernunftkenntnis nicht ausschliessen (Befindlichkeit etc.), sieht aber in ihnen (als höchste, methodisch und logisch durchgebildete Erkenntnisformen) das eigentliche, wertvolle Erkennen, von dem aus erst die Erschliessungskraft von Stimmungen bedeutsam werden kann. Die theoretische Erkenntnis soll nicht zu einem 'Derivat' herabgesetzt werden" (siehe: S. 315). G. MISCHE (Lebensphilosophie und Phänomenologie) dringt von seinem lebensphilosophischen Standpunkt wohl am weitesten im Verständnis von Heideggers Einstellung zur Logik vor; so z.B.: "... Es ist ein gröbliches Missverständnis, wenn man meint, dass der 'Gegensatz gegen die 'rein diskursiven termini' das 'Ende der wissenschaftlichen Geisteshaltung' bedeute, wo es sich vielmehr um eine logische Form handelt, deren wissenschaftliche Tragweite es zu be-währen gilt. Gerade diese logische Form, die die Dinge selbst zum Sprechen bringen will, statt über sie zu reden, die die dichterische Macht des Wortes ... philosophisch fruktifizieren will, soll... uns zu Wesensbegriffen ver-helfen" (S. 262).~

44. W. GENT (Der sittl. Mensch) nennt H.s Lehre 'tragisch und trostlos'. "H.s Weltanschauung ist Nihilismus, wenn er den Menschen als existierenden der Sinnlosigkeit überlässt, wenn auch mit einem Zug ins Heroische" (S. 290). Mit einem gewissen Recht weist Gent auf eine Verwandtschaft des ethischen Charakters von H.s Philosophie mit dem Stoizismus hin - der Unterschied bestehe aber darin, dass die Stoa noch ein Ideal hatte, die Existenzialphilosophie aber nichts dergleichen. Der einzige Imperativ in H.s Lehre sei, "die Last des Daseins heroisch zu tragen" (S. 290 ff). Wir ersparen uns die Auseinandersetzung mit diesen Auffassungen, indem wir auf das in unserer Untersuchung Herausgearbeitete verweisen.~ Sehr oft wird von religiösen Kritikern gegen H.s Lehre eine Kritik erhoben, die theoretische und kulturphilosophische Aspekte in steter Wechselwirkung miteinander vermengt. Der übliche Klageruf der religiösen Kritiker ist dann, dass diese Philosophie 'heimatlos' sei, in ihrer Gottlosigkeit ein Ausdruck der Verzweiflung an den obersten Werten, etc.~ Exemplarisch sei hierfür die Bemerkung M. BUBERS, H. bedeute einen grossen Schritt von Kierkegaard auf den Abgrund zu. Im allgemeinen wird bei dieser Art von Kritik vergessen, dass H.s 'Dasein' In-der-Welt-sein ist und somit in dieser Welt beheimatet ist. H.s Lehre ordnet das Dasein in eine wirkliche Welt ein (und ineins damit auf die allein wesentlichen 'Werte' hin); dass über ein transzendentes Wesen (Gott) nichts entschieden wird, heisst noch lange nicht, dass sich der Mensch dem Abgrund nähere. Wir können auch nicht billigen, dass dem 'eigentlichen Selbst' Ichhaftigkeit vorgeworfen werde; Buber selbst betont, dass H. mit dem eigentlichen Selbst eine Bedingung skizziert, die aller eigentlichen Verbundenheit (von Ich-Du, von Ich-Wir etc.) vorausgeht. Das eigentliche Selbst wendet sich erst entschlossen Welt und Mitdasein zu. Aus diesem Grunde darf man es nicht tadeln, dass die Daseinsanalyse 'Liebe', Freundschaft, Gesinnungsgemeinschaft ausser Acht lässt; sie ist ja erst der Boden, von dem aus so etwas wie wesent-

liche Beziehungen und 'Wertrealisierungen' verstanden werden können. Das Selbst der H.schen Philosophie ist ein 'offenes' System - offen für den Anspruch des Seins (somit der Bedingung der Möglichkeit von Werten!), für einen wesenhaften Bezug zu den Dingen und Mitmenschen. H.s Menschenbild ist weit davon entfernt, die Möglichkeiten echter menschlicher Selbstbeziehung (Mitsein, Kunst, Ethik etc.) auszuschalten. - Ähnliche Missverständnisse liegen vor bei A. DELP, der seine Darstellung der Philosophie H.s mit dem Titel 'tragische Existenz' überschreibt, "weil die geschichtlichen Zusammenhänge dieser Philosophie... auf das tragische Moment... des deutschen Lebens hinweisen. Denn immer wieder... geschieht es im deutschen Leben, dass Wege des Heils uns ins Unheil führen. Daß wir sterben, indem wir das ergreifen, was uns als Leben erscheint" (S.2). Sodann: "Die Ursprungssituation dieser Philosophie ist die geistige Heimatlosigkeit des europäischen Menschen... von heute" (S.6). H. wird hierbei und verderblichste Konsequenz des lutherischen 'Sündenfalles' dargestellt, der die kulturelle Einheit des Abendlandes (unter der katholischen Kirche) zerstörte. - Auch N. HARTMANN (Zur Grundlegung der Ontol.) übersieht das Wertbewusstsein der H.schen Philosophie, wenn er über sie schreibt: "... (Sie) läuft darauf hinaus, alles überindividuell Geistige, allen objektiven Geist, von Grund aus... zu entkräften und zu entreechten; das Individuum und seine private Entscheidung allein behält Recht, alles Gemeinsame... wird als das Uneigentliche und Uechnete ausgeschaltet" (S.44).

45. So z.B. M. BECK (Philos. Hefte, Bd.1, S.22 ff); J. HESSEN (Existenzphilos.) - F. HEINEMANN (Neue Wege der Philos.) wirft Heidegger vor, er gebe nur eine Philosophie des 'homö faber'; in ähnlicher Weise A. DELP (Tragische Existenz), der von H. behauptet, er kenne die Welt lediglich als Zuhandenheit oder Zeug (S.95/6). Hier wird verkannt, dass die Analyse das Besorgen nur als eine Weise der 'Sorge' charakterisiert - Besorgen und Fürsorgen sind in der Sorge (Selbstsein) verankert!

Eigentümliche 'immanentistische' Auslegungen der H.schen Philosophie bieten H. MARCUSE und H. NAUMANN. Der erstere will H.s Lehre mit dem 'dialektischen Materialismus' vereinigen; er erblickt in "Sein und Zeit" einen "Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie": "den Punkt, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen, 'konkreten' Wissenschaft" (Philos. Hefte, S.52, Bd.1). Als Philosophie der bürgerlichen Welt sei H.s Lehre nicht zu einer konkreten Analyse des 'Heute' vorgedrungen. So müsste sie noch - durch 'materiale' Ergänzung 'revolutionär' gemacht - durch den 'Historischen Materialismus' vertieft werden. Würde der marxistische Gedanke bei Marcuse nicht so sehr im Vordergrund stehen, so liess sich von seinen Anregungen gewisse Beziehungen zu den Konzeptionen von J. P. SARTRE aufweisen - allein, H.s Lehre setzt solchen Konstruktionen grossen Widerstand entgegen. - H. NAUMANN macht die Existenzialphilosophie zur Weltanschauung des Nationalsozialismus (Germ. Schicksalsglaube), was dem

allgemeinen Verfahren dieses Regimes gegenüber der Philosophie überhaupt entspricht. So lesen wir in seiner Arbeit die befremdlichen Sätze: "Wir gehen nun mit keiner anderen Haltung aus dem germanischen Mythos hervor als aus der Heideggerschen Philosophie, ... mit dem Bewusstsein unserer Existenz als einer schicksalhaften Gegebenheit und Geworfenheit. Dieser Glaube an die Unabwendbarkeit des verhängnisvollen Schicksals, dieses Wissen um die Bedrohung und Untergang begegnet vielmehr einer sehr mutigen Kampfes-schlossenheit, Einsatzbereitschaft und inneren Grösse, einer Haltung, in der der Mensch ... mit Grösse und Gefasstheit untergeht" (S.84). ~ Ueber diese (politische) Art von H.-Auslegung braucht man keine Worte zu verlieren. A. de WAELENS (La philosophie de M.H.) resumiert in seiner umfangreichen Darstellung die thomistischen Argumente der H.schen Philosophie gegenüber. In der üblichen (thomistischen) Geschichtsdarstellung erscheint H. als der Vollender des abendländischen Nihilismus. "Kierkegaard n'est encore que la représentant d'un nihilisme qui se fait illusion sur soi: Nietzsche celui d'un nihilisme qui se sait, mais s'efforce de se surmonter. Heidegger ne serait-il pas le héraut d'un nihilisme majeur et qui se veut?" (S.356). Wie bei anderen Kritikern, wird auch bei Waelens H.s Lehre zu einem 'Abstieg' des Christentums 'degradiert', was sich - wie wir auch O. darlegten - nicht rechtfertigen lässt. Waelens geht sogar so weit festzustellen: "... tout existentialisme est aujourd'hui obligé d'écrire le commentaire de l'expérience chrétienne" (S.358). Nach dieser Verabsolutierung der christlichen Existenzdeutung wird es ein Leichtes zu proklamieren, dass H.s Versuch, die Problematik des Glaubens fernzuhalten, fehlergeschlagen sei. In der Feststellung vom 'glatten Versagen' der H.schen Philosophie bewährt sich schliesslich der absolutistische Standpunkt, von dem aus der Thomismus anders geartete Systeme abzuurteilen geneigt ist. H.s Lehre sei "erdgebunden" und ihre "Transzendenz" bewege sich nicht auf Gott, sondern - hier stimmen wir dem Kritiker zu - auf die Erde hin, nicht aber auf etwas Höheres" (S.362).

46. Trotz H.s ausdrücklich 'neutraler', wenn auch nicht 'indifferenten' Haltung scheint uns seine Philosophie dem Atheismus weit näher zu stehen als der Religiosität. Nur daraus ist die überaus aggressive Kritik von Seiten aller religiösen Bekenntnisse zu verstehen. So z.B. M. BUBER (Dial. Leben, Das Problem des Menschen), der H.s Lehre als Symptom der Unbehaustheit und Heimatlosigkeit des Menschen charakterisiert. Dem H.schen Dasein fehle die Partnerschaft mit den Mitmenschen und dem Absoluten - "Heideggers Dasein ist ein monologisches Dasein" (S.399). "Das Selbst Heideggers ist ein geschlossenes System" (S.405). Bei Kierkegaard sei es noch Gott gewesen, dem der 'Einzelne' gegenüberzutreten habe. Bei H. fehlt dies; die Selbstbeschränktheit der H.schen Existenz verunmögliche eine Erfahrung des Seins überhaupt. Somit wird H.s Schilderung des Selbstseins zum Bild eines "fast spukhaften Geistwesens" (S.419), das, in sich selbst gefangen, von der Totalität des Lebens abgeschnürt ist. Der Mensch H.s ist "ein grosser Schritt von

Kierkegaard aus auf den Abgrund zu, wo das Nichts beginnt" (S.420).--
 E.BRUNNER (Der Mensch im Widerspruch) schreibt: "Mit dem Begriff des Daseins entwickelt Heidegger eine, der Absicht nach formale, strukturelle Anthropologie, lässt uns aber eine Reihe von Grundfragen der Anthropologie schlechterdings unbeantwortet" (S.218). Brunner will nicht durch die Philosophie, sondern durch das "Wort Gottes" wissen, was der Mensch sei. Die Abkehr vom 'Man' habe nur dann einen Sinn, wenn sie ein 'Leben mit Gott' sei. Allerdings wird betont: "Es ist ein Verdienst Heideggers, dass er .. das Todesproblem ernst genommen .. hat". Seine Lehre sei aber "eine pessimistische Metaphysik des Todes, ein ins Negative umgekehrter Fichteanismus" (S.480).-- H.REINER (Das Phänomen des Glaubens) sieht richtig, wenn er bemerkt: "Der Geist Nietzsches begegnet uns erneut, wenn auch in stärker verhaltener Weise, in der Philosophie M.H.s. Namentlich in seinem Begriff der 'Entschlossenheit' kommt auch bei ihm der Wille zum Ausdruck, auf jede Rettung aus der Angst und Not des Daseins durch Mittel der Religion zu verzichten und in mutiger Männlichkeit den Menschen auf sich selbst zu stellen" (S.242). Reiner versucht auf H.s Lehre eine Phänomenologie des Glaubens aufzupropfen, was nicht ohne gewagte Konstruktionen abgeht. So werden dann Angst und Verzweiflung "weltanschauliche Grenzsituationen in der Bewegung des Daseins zum Glauben hin" (S.127). Im Glauben erst finde der Mensch sein Heil, seine Sicherheit im In-der-Welt-sein-können.-- A.FISCHER (Die Existenzphilosophie M.H.s) erklärt im Sinne der modernen Scholastik: Bei Heidegger seien die Attribute Gottes auf den Menschen verlegt worden -- im Grunde "liege nur bei Gott das Wesen in der Existenz". Da nun aber in der Existenzialphilosophie zum Dasein auch die 'Geworfenheit' gehört, ergäbe sich hieraus eine contradictio in adjecto -- ein endliches, subsistentes Wesen sei ein Widerspruch in sich. Dieser Schluss scheint uns eine echte scholastische Spitzfindigkeit zu sein -- dass die Prädikate Gottes sinnvoll verstanden dem Menschen zu eigen sind, ist seit L.FEUBACH kein fremder Gedanke für die Philosophie -- auch N.HARTMANN spricht ihn in seiner "Ethik" aus (s.S.726 ff).-- Ein sehr verfängliches Unternehmen ist es, H.s Lehre christliche Begriffe zuzuordnen und dann den theologischen Charakter der Existenzialphilosophie zu proklamieren; zu diesem unsachlichen Prinzip greift M.BECK: "Der Mensch, dessen Seinsanalyse angestrebt wird, ist... 'Der Adam'. Seine Schuld-Tod-Nichtigkeit ist die 'Erbsünde' des aus der Unendlichkeit Gottes gefallenen, ins Endliche abgeschnürten Menschen... Seine Freiheit ist die 'christliche Freiheit'. Seine... 'Zeitlichkeit', die kein zeitliches Nacheinander hat -- ist das in Christus Gestorbene -- und aus Christi... Wiedergeborensein" (S.40).--

46. Vgl. hierzu den Standpunkt von W.KELLER in "Die ontologische Tragweite des Logischen": "Es (das Logische) ist Funktion einer Struktur, zu der es gehört in einer Distanz zu gegenständlichem Seienden zu stehen und doch (über den Weg möglicher Erkenntnis) mit ihm verbunden zu sein. Ferner eignet dem Logischen und dann auch der Struktur, der es zugehört, die Selbstbezüglichkeit,

die macht, dass es als das, was es ist, sich... bei sich selbst befindet... Dadurch ist jene Struktur - das subjekthafte Dasein - der Kontingenz ent-rückt und ist selber eine Fungible des Seins... Und da diese Selbstbezüg-lichkeit sich als ontologisch notwendig ergab, so enthüllt sich in diesem Zu-sich-kommen das Wesen des Seins. Es selbst ist dieses gegliedert-ver-mittelte Bei-sich-sein, und es ist also, was es ist, kraft jener Struktur, die in Selbstbezüglichkeit sich selber und Seiendes in der Weise des Ha-bens zu seinem Sein kommen lässt" (S. 64/5). KELLER sieht demnach im Lo-gischen eine bloße Funktion, ein "durchweg funktionales Aufbaumoment von Erkenntnis" (S. 59) und somit eine "Funktion des Seins in das Dasein", "den allein Seiendes gegeben ist" (S. 60). Daru muss, wenn die Tragweite des Lögischen verstanden werden soll, über das Logische hinausgefragt werden, u.z. - begreiflicherweise nach dem oben angeführten - in den Bereich des Ontologischen, von dem aus erst der Logik ihr Sinn und ihr Ort zugewie-sen werden kann.

47. Eine schöne Würdigung der H.schen Bemühungen findet sich bei W. KELLER (Sammelband: Philos. in d. Schweiz) (S. 114/43), wo nach der Darstellung von H.s Lehre festgestellt wird; "Man sieht auch hier... den ethischen Ernst. Aus der Situation der Auflösung jedes vorgegebenen Haltes... geht hier ein Denker den beschwerlichen Weg einer Vertiefung des Existenzbewusstseins, um in dessen einsamen Grunde Sinn, Würde und Verpflichtung des menschen wiederzufinden. (S. 138). Weiter betont W. Keller, dass die "Grundentdeckung der Daseinsanalyse" eine "epochemachende Errungenschaft" bleibe (ibid), und weist nachdrücklich auf die Fruchtbarkeit der H.schen Philosophie für Literaturwissenschaft, Psychiatrie, Psychologie etc. hin.-

9. LITERATURVERZEICHNIS.

- BALLMER, K.: Aber Herr Heidegger, Basel 1933.
 BARTH, H.: Die Philosophie und das Christentum. Zwischen den Zeiten, 1929.
 : Heidegger und Kant, Theol. Blätter, Jg. 40 (1930).
 : Was ist Metaphysik? Theol. Blätter, Jg. 39 (1929).
 : Ontologie und Idealismus, Zwischen den Zeiten, 1930.
 BECK, M.: "Sein und Zeit", Referat und Kritik, Philos. Hefte, Bd. 1, 1928.
 BUCHENSKI, I. M.: Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1947.
 BÜLLNOW, F. O.: Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt 1941.
 : Existenzphilosophie, Stuttgart 1949.
 BRECHT, F. J.: Schicksal und Auftrag des Menschen, Basel 1949.
 BRENTANO, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1924.
 BRUNNER, E.: Der Mensch im Widerspruch, Zürich 1937.
 BUBER, M.: Dialogisches Leben, Zürich 1947.
 CASSIRER, E.: Kant und das Problem der Metaphysik, Kant-Studien, Bd. 36.
 DELP, A.: Tragische Existenz, Freiburg i. Br., 1935.
 DRIESCH, H.: Philosophische Forschungswege, Leipzig 1933.
 DYRGFF, N.: Glossen zu Heideggers 'Sein und Zeit', Philosophenannis, Festgabe Josef Geyser, Bd. 11, S. 773-796, Regensburg 1930.
 FISCHER, A.: Die Existenzphilosophie M. Heideggers, Leipzig 1933.
 FLUEGEL, G.: Rezension in: Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 42.
 GENT, W.: Der sittliche Mensch, Moisenheim/Glan, 1950.
 HARTMANN, N.: Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin/Leipzig, 1935.
 HEINEMANN, F.: Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929.
 HESSEN, J.: Existenzphilosophie, Basel 1948.
 HUSSERL, E.: Ideen zu einer Phänomenologie und phänom. Philos., Halle 1913.
 JASPERS, K.: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1926.
 : Philosophie, Berlin 1932.
 : Existenzphilosophie, Berlin 1938.
 KELLER, W.: Vom Wesen des Menschen, Basel 1943.
 : Die ontol. Tragweite des Logischen, Studia Philosophica, 1941.
 : Aufnahme und Verarbeitung neuerer deutscher philos. Strömungen in der Schweiz; in: Philosophie in d. Schweiz, Erlenbach/Zh., 1946.
 KIERKEGAARD, S.: Gesammelte Werke.
 KOEPP, W.: Merimna und Agape, R. Seeberg-Festschrift, I. S. 39ff. Leipzig 1929.
 KOTTJE, F.: Illusionen der Wissenschaft, Stuttgart, Berlin 1931.
 KRAFT, J.: Von Husserl zu Heidegger, Leipzig 1932.
 KRUEGER, G.: M. Heidegger und der Humanismus, Studia Philos., 1949.
 KUENZLI, A.: Die Angst als abendländische Krankheit, Zürich 1948.
 LA PHENOMENOLOGIE: Journées d'études de la société Thomiste, Juvisy 1932.
 LEVY, H.: Heideggers Kant-Interpretation, Logos, Bd. 21, 1932.
 LIPPS, H.: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941.
 LITT, TH.: Mensch und Welt, München 1948.

- LOEWITH, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928.
 MARCK, S.: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Bd. I & II.
 MARCUSE, H.: Beiträge zu einer Phänomenologie des "Histor. Materialismus",
 Philos. Hefte, Bd. I, 1928/29, Berlin.
 MESSER, A.: Ueber das Nichts, Philos. und Leben, Jg. 7, 1932.
 MEYER, R.: Die Stimme des Gewissens in der Philosophie, Zürich 1941.
 MITSCH, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn 1930. In: Philos. Anzeiger,
 Jg. III, H. 2 & 3 und Jg. IV, H. 3.
 MUTH, F.: E. Husserl und M. Heidegger, München 1932.
 MOUNIER, E.: Introduction aux existentialismes, Paris, 1947.
 NIETZSCHE, F.: Gesammelte Werke.
 NAUMANN, F.: Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934.
 NINK, C.: Grundbegriffe der Philosophie M. Heideggers, Philos. Jahrbuch d.
 Görres-Gesellschaft, Bd. 45, 1932.
 PFEIFER, H.: Existenzphilosophie, 1933.
 PORTMANN, A.: Vom Ursprung des Menschen, Basel 1944.
 PRZYWARA, E.: Drei Richtungen in der Phänomenologie. Stimmen d. Zeit, Jg. 58,
 : Kant heute, München/Berlin 1930.
 REINER, H.: Phänomenologie und menschliche Existenz, Halle 1931.
 : Das Phänomen des Glaubens, Halle 1934.
 REDING, M.: Metaphysik der sittlichen Werte, Düsseldorf, 1949.
 RINTELIN, F. J.: Dämonie des Willens, Mainz 1947.
 SARTRE, J. P.: L'Être et le Néant, Paris 1948.
 : Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Zürich 1947.
 SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik, Halle 1927.
 : Mensch und Geschichte, 1928, Zürich.
 : Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928.
 SCHOTT, E.: Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger, Greifswalder
 Studien z. Lutherforschung, Leipzig 1930,
 STAIGER, E.: Die Zeit als Bildungskraft des Dichters, Zürich 1939.
 : Grundbegriffe der Poetik, Zürich 1945.
 STERNBERGER, A.: Der verstandene Tod, Leipzig 1934.
 STIRNER, M.: Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1892.
 SZILASI, W.: Wissenschaft als Philosophie, Zürich 1945.
 WÄELHENS, A.: Da philos. de M. Heidegger, Louvain 1942.
 WOLTERECK, R.: Die Ontologie des Lebendigen, Stuttgart 1940.
 WUST, P.: Ungewissheit und Wagnis, 1937.

CURRICULUM VITAE.

Am 4. April 1928 wurde ich in Wien (Oesterreich) geboren. Dort besuchte ich die Elementarschule; mit zehn Jahren kam ich nach Schaffhausen, wo ich die Sekundar- und Kantonsschule absolvierte. Darauf immatrikulierte ich mich an der Universität Zürich für die Fächer Philosophie, Psychologie und Deutsche Literatur. Gleichzeitig mit dem Universitätsstudium studierte ich am Institut für Angewandte Psychologie (Zürich), wo ich im Jahre 1949 das Diplom in Angewandter Psychologie erwarb. Meine Diplomarbeit trug den Titel: "Die Anwendung des Rorschachtests an schwachsinnigen Kindern".

An der Zürcher Universität, an der ich neun Semester studierte, widmete ich mich vor allem folgenden Studiengebieten: Moderne Philosophie, Tiefenpsychologie, Sozialpsychologie, Charakterologie, Psychotechnik, Pädagogische Psychologie und Pädagogik. Im Februar 1951 habe ich meine Studien abgeschlossen.

